

الإسلام والنظام السياسيّ في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة

غضنفر ركن آبادي

الدكتور غضنفر ركن آبادي

دكتوراه في العلوم السياسيّة من الجامعة اللبنانية، عمل في الحقل الفكري الثقافي لسنوات، يشغل حالياً منصب سفير الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في بيروت.

له أكثر من خمسين مقالة في قضايا الشرق الأوسط وفلسطين، ونشر عدداً من الدراسات الفكرية منها:

- السياسة والديانة من منظور آية الله كاشاني.
- سوريا وحدود الرابع عشر من حزيران مع فلسطين المحتلّة.
- الإسلام والنظام السياسيّ في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (هذا الكتاب).

الإسلام والنظام السياسي
في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

الدكتور غضنفر ركن آبادي

الإسلام والنظام السياسي
في الجمهورية الإسلامية الإيرانية



المؤلف: د. غضنفر ركن آبادي
الكتاب: الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية
متابعة وتدقيق: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج: زهوي ترايدنغ أند سرفيسس
الطبعة الثانية: بيروت 2013

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 88 - 4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبرّ بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»

Islam and political system
in Islamic republic of Iran



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية ماميا ـ بولفار حافظ الأسد ـ خلف الفانتزي وورلد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب.: 55/ 25

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الثاني: السلطات الثلاث

الإهداء

إلى روح الإمام الخمينيّ مفجّر الثورة ومؤسّس الدولة، وإلى الإمام الخامنئي، وأرواح الشُّهداء الأبرار أهدي هذا الجهد.

شكر

أعبر عن شكري إلى السادة الأساتذة: عدنان السيد حسين، غسان بدر الدين، محمد طي، فارس أشتي ومحمد منذر، وأخص بالذكر الدكتور رضوان السيد الذي كانت له ملاحظات مهمة استفدت منها بدراستي هذه.

وأخيرًا أشكر زوجتي التي عانت الكثير وساندتني بإنجاز هذا العمل.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز:

ربّما كانت نظرية ولاية الفقيه من النظريات التي أشبِعت بحثًا في الفكر السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، ولكن مع ذلك تبقى كغيرها من النظريات المشابهة قادرة على استيعاب كل ما يطرح حولها، لتعدد الزوايا التي يمكن مقاربة الموضوع من خلالها. وفي هذه الدراسة يحاول الدكتور غضنفر ركن آبادي مقاربة النظرية من زاوية المقارنة، منطلقًا من فرضيّةِ وَحْدَةِ التراث الإسلاميّ، وصوابيّة المقارنة بين النظريات السياسيّة الإسلاميّة، حتّى لو اختلفت مرجعيّاتها المذهبيّة، وقد انتهى من خلال المقارنة إلى أحكام بعضها جديد، وبعضها مسبوق غير جديد؛ ولكنّه يؤكّد الفرضية التي انطلق منها المؤلّف مع الصفحات الأولى من دراسته. ولسنا نريد أن نحكم على الكتاب فالحكم عليه، أو له، متروك للقارئ وحده، ولكننا رأينا فيه محاولة تلقي مزيدًا من الضوء على هذه التجربة، وتزيدها جلاءً أو تطرح في وجهها الأسئلة التي تؤدّي إلى تطوير الفكرة أولاً، والفكر ثانيًا؛ والعلم والمعرفة أبناء السؤال وثمراته الجنيّة.

في الختام نأمل أن نكون ما زلنا على عهدنا عند قرائنا الكرام الذين يتوقّعون منا الجديد المُجدِي، وحسبنا أنّنا نسعى، والتوفيق من عند الله وحده، فهو الذي يملك أزمّة الأمور.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2011

الجمهورية الإسلامية ودستورها
في أطروحة جديدة

د. رضوان السيد

تشكَّل النظام السياسيُّ الإيراني الحالي على أثر الثورة الشعبية التي قامت في البلاد عام 1979، فأسقطت النظام الملكي الشاهنشاهي، وأقامت نظامًا جمهوريًا إسلاميًا، هو الأولُ من نوعه في العالم. وصيغ دستور الجمهورية، وجرى الاستفتاء عليه في العام 1980، وما عُدِّل منذ ذلك الحين غير مرةٍ واحدة. وتأتي فرادتُه ليس من الهرمية التي يقف على رأسها الوليُّ الفقيه ذو الصلاحيات الواسعة وحسب؛ بل ومن أنه رغم أصله الثيوقراطي (= ولاية الفقيه في زمن الغيبة)، يعتمد ثلاثة مبادئ أخرى: **الانتخاب** والمشاركة الشعبية في السلطة التنفيذية (شأن النُّظُم السياسية المعاصرة في العالم)، **والمزاوجة** في بناء النظام ومؤسساته بين التجربة التاريخية الإسلامية العامة (= الشورى ومفاهيمها)، والتجربة الدستورية الإيرانية الأُولى العائدة للعام 1906 (موقع الفقهاء في السلطة التشريعية)، **والتأثر** في مجال النظرية السياسية بنتاجات بعض مفكِّري الحركات الإسلامية الجديدة (= مسألة الحاكمية).

على أنّ الدكتور غضنفر آبادي ما بدأ أُطروحته بقراءة الدستور

والنظرية التي قام عليها؛ بل إنه بعد عرضٍ سريعٍ نسبيًا لمسألتَي الدولة والنظام السياسي في التفكير السياسي القديم (أرسطو) والحديث، انصرف لدراسة تاريخية النظام السياسي في الإسلام منذ عهد النبي (ص) بالمدينة، إلى زمن الراشدين، معتبرًا أنه كانت هناك منذ البداية مدرستان في التفكير في مسألة السلطة وممارستها: مدرسة أهل السنّة والجماعة، ومدرسة أهل البيت. وعندما مضى لقراءة مسألة النظام السياسي لدى المفكرين المسلمين في العصور الوسيطة، ذكر الفارابي وابن خلدون، لكنه قرأ بالتفصيل تفكير الماوردي (450هـ/ 1058م) في كتابه: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، باعتباره ممثلاً لتوجُّه أهل السنّة، وقابله بتفكير أهل البيت (كتاب الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه) في أربع مسائل: الدستور والخلافة والوزارة ونظام الشورى. ثم إنه انتقل مرةً أخرى من التاريخ إلى النظام السياسي أو الدولة، فعرض لنظام الحكم أيام الرسول (ص)، ونظام حكم الراشدين. ثم اختار للنظر دولاً معينة من مثل الدولة الفاطمية (باعتبارها أول دولةٍ شيعيةٍ تقول بالإمامة)، والدولة العثمانية. وهكذا انقضى البابُ الأولُ من عمل الدكتور ركن آبادي، مؤسِّسًا لعدة أمور: أنّ المسلمين جميعًا في العصر الأول والعصور التي تلت، كانوا مقتنعين بأنّ الخصيصة الرئيسية للإسلام أنه يملك رؤية لدولةٍ ونظام؛ ولذلك فهناك تلازمٌ بين الدين والدولة فيه. وقد بدأ هذا النظام بتأسيس نبويّ، انقسم بعده المسلمون على فهمين أو إدراكين: الإدراك السنّي وتمثّل بالخلافة، والإدراك الشيعي وتمثّل بالإمامة. وفي الإمامة يجتمع الدين والدولة، في حين يفترقان في الخلافة، بخلاف ما كانت عليه تجربة النبي (ص) من وجهة نظره. وقد رافق هذا الانفصال (الذي

يسمّيه الراحل سيد قطب: الفِصام النكِد) السلطة الإسلامية في سائر عصورها، ربما باستثناء الدولة الفاطمية، ثم ها هما يعودان للاجتماع في الجمهورية الإسلامية في إيران.

لقد أطلتُ في عرض ما جاء في الباب الأول من أطروحة الدكتور ركن آبادي؛ لأنه أسَّس عليه ما جاء من بعد في الباب الثاني، والذي احتلَّ أكثر من نصف العمل، وقد انصرف فيه لدراسة النظام السياسي والدستور في الجمهورية الإسلامية. والواقع أنه لولا الجدالات التي يخوضُها مع الشيعة من غير المؤيدين لنظرية ولاية الفقيه، ومع الحركات الإسلامية والسُّنية المُعاصرة خلال فصول هذا الباب (وهي محدودةٌ لحُسن الحظّ)، لكان هذا البابُ بالفعل قراءةً متخصّصة في النظام الإسلامي الإيراني ومؤسساته، من وجهة نظر أحد أبنائه؛ وبخاصةٍ أنه يخوض نقاشاتٍ خصبة مع النُّظُم الديمقراطية المُعاصرة، تتّسم بالجدية والمقارنة الموضوعية. ولديه في هذا الباب همّان بارزان: إثبات إسلامية الدستور والنظام (التدامُج بين الدين والدولة)، وفي الوقتِ نفسه إثبات **ديمقراطيته** بحسب المقاييس المعاصرة، رغم أنّ الإمام الخميني ما كان يحبُّ هذا المفرد، وكان يفضّل عليه مصطلح **الشورى** ومفاهيمها.

لا يُطيلُ ركن آبادي في التدليل على الأصل الإمامي لولاية الفقيه كما تطورت لدى بعض الفقهاء وبخاصةِ الإمام الخميني؛ لأنه كان قد قدّم لذلك في الباب الأول. إنما الواضح أنّ صلاحياتها الواسعة ليست آتية من أنّ القائم بها وعليها منتخبٌ من الناس؛ بل من أصلها الديني اللاهوتي، باعتباره وكيل الإمام الغائب أو نائبه، ويتمتع بكلّ

صلاحياته. وبخلاف حالة الإمام؛ فإنّ المنصبَ هو المقدَّس، وليس الشخص الذي يتعيَّنُ بالانتخاب لتوافُر الشروط. أما بقية المسائل في مبحث: التأسيس والدستور، مثل الأمة الإسلامية الواحدة، وشعار الدولة، والشعب، والحقوق، والمرأة، والحرية، والاقتصاد الإسلامي، وتحديد السلطات (بحسب تبويب الدستور) فيمكنُ أن نجد مسائل لها مشروعات دساتير إسلامية أخرى في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. على أنّ هذه الإسلامية الدستورية لا تظهر في التبويب فحسب، بل تبدو أيضًا في المهمة الأخلاقية السامية للدستور، وفي وضعه الشأن السياسيَّ في خدمة الدين والأمة الواحدة. ولستُ مع الدكتور ركن آبادي في المقارنة التي أقامها بين «حكم الصفوة» في الدستور الإسلامي، وحكم الصفوة في الديمقراطية الغربية، وإنْ جمع بينهما (أي الحُكمين) الانتخاب. فالصفوةُ لدى الإسلاميين الإيرانيين وغيرهم قائمة على توافُر الشروط الدينية والأخلاقية، بينما هي في الديمقراطيات الغربية تستندُ إلى الاختيار البحت من طريق الاقتراع.

وكما سبق القول؛ فإنّ المبحث الأول في الفصل الثاني عن الديمقراطية الإسلامية مقارنة بالديمقراطية الغربية فيه جدَّةٌ وخصوبةٌ، ويستحقُّ النظر والاعتبار، وسواء اختلفنا أو اتفقنا معه في مناقشاته للحياة الحزبية وحدودها في إيران، وفي سائر مشروعات الدساتير الإسلامية. وهناك مبحثٌ آخر في هذا الباب لا يقلُّ جدةً وخصوبة، وهو الخاصُّ في فقراته المتتابعة بالتداخل بين السلطتين القضائية والتنفيذية، ومدى انسجام السلطات الثلاث في العمل، ومجالس الرقابة والمحاسبة ضمن السلطة التشريعية، من مثل مجلس صيانة الدستور، ومجلس الشورى، ومجمع تشخيص المصلحة، ومجلس إعادة النظر

في الدستور. ولا أريد أن أغمط الفقرة الخاصة بالسلطة القضائية حقَّها من الاعتبار والنظر، لكنها جاءت موجزةً جدًّا، بحيث ما أمكن فهم طريقة عمل تلك المؤسسة على تحقيق العدالة، ومن ضمنها القضاء الثوري والقضاء الخاصّ، وكيف يتحقق استقلالها بالفعل. وكان التعديل الدستوري الوحيد الذي جرى قد ألغى رئاسة الوزراء، لذلك تكونت السلطة التنفيذية بمقتضاه من رئيس الجمهورية ونوابه ومجلس الوزراء. وقد كان ضروريًا رغم الحرص على الوضوح، التوسع أكثر في العلاقة بين السلطة التنفيذية ومجلس الشورى.

إنّ عمل السفير ركن آبادي الذي بين أيدينا هو في الأصل أطروحة للدكتوراه بكلية الحقوق والعلوم السياسية بالجامعة اللبنانية. والأطروحات نوعان: نوعٌ شديد التخصّص ينصبُّ على مسألةٍ واحدةٍ، ويقلّبها على شتى وجوهها، ونوعٌ يعتمد الشمول، ومعالجة الموضوع من شتّى جوانبه. وقد اختار الكاتب النوع الثاني، فجاءت بحوث الباب الأول ذي الأبعاد التاريخية والجدالية فضفاضة بعض الشيء، بينما جاءت بحوث الباب الثاني شديدة التركيز. وقد انصبّت البحوث العربية والعالمية على الثورة الإسلامية في عقدها الأول، إنما في العقدين الأخيرين، وقد ثبت النظام واستقرّ؛ فقد ظهرت دراساتٌ متخصِّصةٌ في الدستور الإيراني الجديد، وأطروحة السفير ركن آبادي واحدةٌ منها رغم التوسع التاريخي.

إنّ المعروف أنّ كلمة الدستور مفردة إيرانية في الأصل، وكان يعني النظام أو الآداب أو الأعراف الخاصة بحرفةٍ معينة، وهي هنا حِرفة السياسة أو إدارة الشأن العام. والإيرانيون ـ كما قال براون مؤرّخ

الثورة الدستورية الإيرانية الأولى ـ لا يتصورون أمرًا بدون قانون، أي بدون تنظيم. وما كان الإمام الراحل روح الله الخميني محبًّا لثورة العام 1906؛ لأنها أساءت لنوري وبعض رجال الدين الآخرين، لكنه سارع بعد انهيار النظام الشاهنشاهي إلى وضع دستور للجمهورية الوليدة، وأجرى استفتاءً شعبيًا لإقراره. ورغم الإشكاليات الكثيرة التي أحاطت بالممارسة الدستورية، وبالعلاقات بين السلطات في العقد المنصرِم؛ فإنّ الدستور ما يزال قائمًا، وكذلك الأمل بتحقيق الديمقراطية الإسلامية. ودراسة الدكتور غضنفر ركن آبادي التي بين أيدينا، تشكّل مسعى جادًّا، لفهم الدستور الإسلامي الإيراني بنجاحاته ووجوه قصوره، وإمكانيات تطوره وتطويره من خلال الحياة السياسية، والمشكلات الطارئة.

المقدمة

سعى هذا البحث (الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية) للإجابة عن إشكاليتين معًا: الأولى: هل جاء الإسلام عبر القرآن الكريم والسنّة النبويّة والتطبيق الرسولي بعناصر تكوّن نظامًا سياسيًا لمجتمع إسلامي، وصولاً إلى الدولة الإسلامية؟

والثانية: هل يتطابق النظام السياسي في إيران بُعيد الثورة التي حدثت عام 1979 بقيادة الإمام الخميني، وإعلانه الجمهورية الإسلاميّة، مع النظرية الإسلاميّة في النظام السياسي، في إطارها النظري، ومجالها التطبيقي؟ ثم هل جاء الاجتهاد الحديث لعلماء الدين الشيعة مطابقًا للمصدرين الإسلاميين (القرآن والسنّة)؟ وما هو مدى التزامه بهما أو مفارقته لهما؟

في الباب الأول الذي تضمَّن فصولاً ثلاثة، سعى البحث فيها إلى حلِّ الإشكالية الأولى. فالإسلام أوضح بجلاء ـ وهو آخر الأديان السماوية ـ أن حاكمية الله ـ سبحانه ـ مثّلها رسول الله كقائد سياسي ومبلّغ ديني مكمّلاً الأديانَ السالفة، واضعًا أسس نظام سياسي يعتمد على القيم الأخلاقية، وأن الله ورسوله والمؤمنين أولياء للمسلمين.

هذه الولاية التي اتُّفِقَ على أنها القيادة السياسية للمجتمع الإسلامي «عبر الآيات والأحاديث» المتفق عليها بالغة الوضوح، قدمها البحث في فصله الثاني بعد أن عرض أنواع النظام السياسي في العالم، وعقد مقارنة بينها وبين النظام الإسلامي في فصله الأول، وبيّن بالاتفاق الذي بلغ حدَّ الإجماع، أن القرآن والسنّة النبويّة وضعا أسس وكليات أسلوب الحكم والإدارة، وواكبهما التطبيق الرسولي والراشدي الذي اعتبره المسلمون جزءًا من الإيديولوجيا السياسية للإسلام، والتي قام أو بنى عليها النظام السياسي للدول اللاحقة.

لقد اختلف المفكّرون المسلمون حول مسائل متعددة برزت في التطبيق، ولهذا تنوعت الاجتهادات؛ خاصة في تقييم الدول الإسلامية التي تلت المرحلة الراشدية؛ وعندما انقسم المسلمون أحزابًا، برزت في صدر الإسلام، سواء حول الخلفاء الثلاثة الأُول، أو الخليفة الرابع. ومن خلال الحروب الداخلية الدموية التي واكبت هذا الصراع، يمكن الجزم أن مسألة تداول السلطة كانت الأمر الأبرز الذي أدّى إلى تلك الخلافات، ناهيك عن بعض التفاصيل الأخرى. فقد تبنّى الشيعة مفهوم وصية الرسول (ص) للإمام علي بن أبي طالب (ع) لتولّي خلافته وولاية أمر المسلمين من بعده، بينما أكد أهل السنّة والجماعة، أن القرآن أو «السنّة النبويّة» تركت أمر التداول للسلطة شورى بين المسلمين، يختارون قيادتهم بالتشاور بين أهل الحل والعقد. بحيث اعتبروا أن النظام السياسي الإسلامي ـ بُعيد رحيل رسول الله (ص) ـ أمر لا علاقة للدين الإسلامي به، إلّا من زاوية الالتزام بالقيم الأخلاقية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سار عليها الرسول المؤسس للدولة الإسلامية الأولى.

وعلى هذه القاعدة بنى المفكرون المسلمون الذين نظّروا للنظام السياسي الإسلامي ـ وهم الغالبية ـ أن شرعية «السلطة والخلافة»، تتعلق بالحاكم (المتغلب) الذي يستطيع الوصول إلى السلطة بأي وسيلة كانت، ويمتلك ناصية الدولة (كما قرر الماوردي) وغيره. هذا في ما يتوقف مفكرو الشيعة، عند حدود شرعية أئمة أهل البيت الاثني عشر في تولّي هذه السلطة.

ولا شك في، أنّ مرحلة الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر 265هـ التي يعتقد بها موالو أهل البيت[1]، شهدت تراجع الاجتهاد الشيعي السياسي. والشيعة هم كتلة المعارضة عمليًا. بينما تمكَّن الفرع الآخر من الشيعة (الفاطميون) وهم أولئك الذين تبنَّوا الفكر الإسماعيلي ورفضوا مفهوم الغيبة، تمكّنوا من تأسيس دولتهم في شمالي أفريقيا ومصر، والتي امتدت إلى أكثر من قرنين من الزمن.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن البحث ظل مركّزًا في قراءته الخاصة، على نتاج فكر مدرسة أهل البيت السياسية، باعتبار أن هذا البحث في محصلته الأساسية، يسعى للبرهنة على أن النظام السياسي في إيران هو تطبيق لهذا النتاج، وأنه استند إلى القرآن والسنّة النبويّة عبر الاجتهاد لإبداع فكر سياسي إسلامي يتسم بالحداثة والواقعية.

لقد جاء انسياب البحث من العام إلى الخاص الإسلامي، ليحلّ

---

(1) أهل البيت كما جاء في أحاديث ونصوص الشيعة هم: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من ولد علي وفاطمة. وهم يستندون بذلك إلى الآية القرآنية التي أُنزلت على الرسول (ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين وهم تحت الكساء اليماني والتي تقول: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (سورة الأحزاب: الآية 33).

الإشكالية الثانية حول النظام السياسي في إيران. ومن خلال هذا التسلسل، ابتدأ بالتعريف بأنواع ومفكّري النظام السياسي في العالم وصولاً إلى مقاربة وتحليل النظام السياسي في الإسلام. وانتقالاً إلى الفصل الثاني الذي تضمّن عناصر هذا النظام في القرآن والسنّة النبويّة نظريًا، ثم إلى التطبيق من خلال دولة أسسها رسول الله في يثرب. وما تلاها من حكم للراشدين الأربعة «أبي بكر، عمر، عثمان، علي»، انتقالاً إلى الفكر السياسي الإسلامي عند الطرفين (السنّة والشيعة) ممثلاً بأبرز مفكّريهما، مختتمًا بالإطار النقدي والتحليلي للمستشرقين في هذا المجال.

أما البحث في بابه الثاني، فقد سعى إلى إثبات ما مفاده، أن تأسيس جمهورية إسلامية في إيران جاء امتدادًا لدولة الرسول. وفي مرحلة الخلفاء الراشدين قدّم الإمام علي نموذجًا متصلاً لحكم الرسول، وكذلك كان تطبيق الفكر السياسي للأئمة الاثني عشر وصولاً إلى اجتهادات علماء الشيعة في العصر الحديث، وعلى رأسهم الإمام الخميني مؤسّس هذه الجمهورية.

إن الإجابة عن سؤال مفصَليّ حول إسلامية هذه الجمهورية، انصبّت على تحليل الدستور الإسلامي، وذلك من خلال نظرة نقدية تناولت الجوانب الإيجابية والسلبية. وبمنهج علمي ناقش الأفكار المعاكسة التي حللت الديمقراطية الإسلامية في مواد الدستور، وصولاً إلى اعتماد نظرية النخبة، باعتبارها أساس كل الأنظمة في هذا الكون.

لقد اعتمد الدستور على حتمية اللجوء إلى صناديق الاقتراع لاختيار هذه النخبة، بما في ذلك إقرار ولاية الفقيه بديلاً عن الخلافة. وتم ذلك على قاعدة أن هذا الولي يمثّل خلافة الاجتهاد الشيعي حول

الإمام القائد الذي ينوب عن الإمام الغائب. فالولي الفقيه يمثل في النظام عنصر التوازن، أو من يشرف على تحقيق هذا التوازن بين السلطات التي لم يحقق الدستور التوازن بينها إلّا من خلاله، فهو المشرف الأعلى على كل هذه السلطات، وقد ساعدته في ذلك تلك المؤسّسات التي أقرّها الدستور وهي: مؤسسة الحفاظ على مصلحة النظام، مؤسسة حماية الدستور، (حفاظًا على إسلامية النظام).

وفي الانتقال إلى التطبيق من خلال تحليل السلطات الثلاث، وبيان مدى التزامها بالدستور الإسلامي، يعرض البحث في الفصل الثاني من الباب الثاني، وعبر سعيه لإثبات المصداقية الإسلامية فيها، أنّ فصل السلطات في النظام السياسي متحقق بشكل كامل في دولة حديثة تأسست على اجتهاد علماء الدين ورجال القانون معًا. وهذه المزاوجة أدّت إلى أن تكون إيران مثالاً لدولة إسلامية حديثة تمكّنت من حل المشكلات الاجتماعية، وتحقيق الوحدة الوطنية في إطار التعددية المذهبية والقومية. إضافة إلى النمو الاقتصادي والتقني البارز، وهو ما أكدته الأرقام التي قام الجزء الأخير من البحث بعرضها. هذا الجزء الذي قدم الخلاصات للباب الثاني من البحث، ساعيًا للبرهنة على أن تأسيس جمهورية إسلامية على هذا الشكل الذي وصل إليه الاجتهاد السياسي الحديث لعلماء الدين الشيعة، لبّى حاجة الأمة إلى تحقيق العدالة والرفاهية والتقدم والوحدة الوطنية.

لقد كان الولي الفقيه في الجمهورية الإسلامية، محصّلة الاجتهاد الديني الذي أسّس لنظام سياسي إسلامي على قاعدة المذهب الجعفري. ورغم النقد الموجّه إلى اتخاذ خطوة كهذه، ـ في ظل وجود رئيس للجمهورية يمثل السلطة التنفيذية ـ فإنّ مسيرة ما يزيد على

ثلث قرن أكدت أن الأمة الإيرانية تمكنت من حل إشكالية المزاوجة بين الديمقراطية على النمط الغربي، وبين الإسلام على قاعدة الشورى، وفي ذلك إجابة واضحة عن إشكالية البحث برمّته.

والواقع أن ما أجاب عنه البحث هو: أن نظامًا وضع أسسه رسول الله محمد (ص) قبل 1430 عامًا، صاغ إمبراطورية في ظل الإسلام، وأنشأ حضارة إنسانية مشهودًا لها، كما استطاع في عصر العولمة، أن يقدم نموذجًا ناجحًا في إيران استمرّ حتى الآن رغم كل التحديات الهائلة، وامتلك دورًا إقليميًا معترفًا به، والأهم أنه تمكن من الاستمرار والتقدم، بتطبيق الشريعة ذاتها التي سادت النظام السياسي الأول، وأنه عبر الاجتهاد الديني السياسي، استطاع التكيّف مع مستجدّات العصر، وأخذ منه وأعطاه، ولم يخرج رغم ذلك عن جوهر الإسلام.

إن في ذلك كله بالتأكيد محاولة لتقديم إجابة وافية عن هذا السؤال. ولعل في انتشار الحركات الإسلامية الساعية إلى الدولة الأمة، دليلًا على قناعة الجماهير الإسلامية بهذه الإمكانية، وفي ذلك أيضًا دليل إيديولوجي على توفر عناصر النظام السياسي الإسلامي الممكنة التطبيق والنجاح، ما دامت قد حققت هذا النجاح في إحدى الزوايا الرحبة من العالم الإسلامي، ونعني بها إيران، في التاريخ المعاصر.

ولا بدّ من القول إنّه قد اعتمدنا في هذا البحث المنهج التحليلي القائم على دراسة عناصر النظام السياسي في الإسلام، ومقارنة هذه العناصر العامة مع العناصر الخاصة للنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية علّنا نكون قد وفّينا البحث حقه، وعلى أمل إكماله وتوسعته في دراسات لاحقة، إنّه سميع مجيب.

د. غضنفر ركن آبادي

الباب الأول

النظام السياسي في الإسلام

الفصل الأول

مفهوم النظام السياسي

إذا كان النظام مجموعة من العناصر التي تراصفت لتؤدّي وظيفة معينة، فإنّ النظام بحد ذاته هو حالة علمية انقسمت تبعًا لرأي الفلاسفة إلى محورين حددهما الفيلسوف برغسون[1]، وهما: النظام الطبيعي، والنظام الصناعي. والواقع أن النظام الطبيعي هو كل ما اتخذته الأشياء في الطبيعة من تراصف معين، قد لا يكون له أي هدف إلّا ما شاء الله تعالى إخفاءه عن إدراك البشر، لهذه الغائية الكامنة وراء نظام كهذا. أما النظام الاصطناعي فهو ما صنعه البشر أنفسهم، سواء عبر تركيب المجتمع أو في النظام السياسي أو التعليمي أو القانوني وغير ذلك من النظم.

يختلط مفهوم النظام أحيانًا بمفهوم القانون[2] عند بعض

(1) هنري برغسون، **الطاقة الروحية**، ترجمة عادل العوا، دار الفكر، دمشق، 1960، ص 85.

(2) محمد طه بدوي، **النظم السياسة والإدارية**، دار المعارف، مصر، 1956، ص 5؛ منير حميد البياتي، **النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية**، دار البشير، عمان، 1994، ص 21 ـ 23.

المشرّعين؛ ولكنّ النظام غالبًا يكون أكثر شمولية من القانون الوضعي أو الطبيعي، لأن القانون عادة هو الذي يكون متضمنًا في النظام أو يحدد علاقة العناصر المكونة له بعضها ببعض، وفي الحياة الإنسانية لا مفرَّ من وجود نظام، فالعلاقات بين البشر أو مع الأشياء لا بد لها من أن تتطور لتصوغ نظامًا محددًا منذ بدء تواجد الإنسان على الأرض، وقبل ذلك حكمًا. وفي الكون الفسيح هناك نظام يضبط حركة الأفلاك ويمنع من تصادمها عبر قانون الجاذبية. وفي كل فلك بمفرده هناك نظام خاص في ذاته ومع غيره، انتقالاً إلى الإنسان الذي يعيش على المعمورة، حيث اكتشف نظام جسده عبر التعرف إلى وظائف هذا الجسد المختلفة التي تمكّنه من العيش والتكيف، وصولاً إلى تعرفه على نظام الطبيعة الذي تأثر به، ثم قام بممارسة التأثير فيه ليكون نظامه الاجتماعي والسياسي المتطور في جدلية أبدية مع النظام العلمي الذي يحكم ويتحكم بأسلوب الحياة.

فالنظام كيان مشكّل من مجموعة نواة الأنظمة الأكثر بساطة، أو إذا شئنا العكس، فإن النظام البسيط ـ ولنأخذ مثلاً الخلية ـ يساهم في تشكيل نظام متصاعد أشد تعقيدًا، وصولاً إلى الكيان البشري أو الحيواني أو النباتي. وكل هذه النظم تتجسد في نظام اجتماعي متكيف مع نظم طبيعية، ومؤثر فيها سلبًا أو إيجابًا، وهو في تطور دائم لا يمكن التكهن بنهايته إلّا عبر الاعتقاد بمبدأ معين، حيث تصرّ الأديان السماوية على نهاية تدميرية للنظام المادي القائم باتجاه نظام خالد في حياة ما بعد الطبيعة[1].

---

(1) الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 104).

وبالمحصلة، فإن مفهوم كلمة نظام لا يستخدم عادة إلّا إذا كان بهدف معين، ويقرن دائمًا بهذا الهدف، وهي تستخدم غالبًا «أي كلمة نظام» داخل العلوم الاجتماعية والسياسية، لأنها مفردة تتصل بالغموض المرتبط بمجال هذا المصطلح وحدوده؛ لذا اعتبر أحد تعاريف النظام الاجتماعي «أشكالاً من الفعل والسلوك المقنن التي تربط مجموعة معقدة ومتداخلة من المعايير والأدوار ـ وتخص مجموعة كبيرة نسبيًا من الأشخاص الذين يعيشون داخل مجتمع أو منظمة معينة» مما يمكن سحبه على كل مكونات النظم الأخرى إذا شئنا التجريد المطلق.

فالنظام إذًا باختصار، وبشكل بديهي هو دلالة على أشكال السلوك المقنّنة أو المنمّطة، بدون أن يعني ذلك استخدامًا للنظرية الوظيفية للعناصر الداخلة فيه، ما يعزز نظرية برغسون في النظام الطبيعي المحيط بالإنسان، والذي يتكيف الإنسان معه، أو يقوم بتغييره وتدميره سواء بسواء.

المبحث الأول

النظام السياسي

تعريف

النظام السياسي هو مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة في ما بينها، وهو يبيّن نظام الحكم ووسائل ممارسة السلطة، وأهدافها ووظيفتها، ومركز الفرد منها، وضماناته من قبلها، كما يحدِّد عناصر القوى المختلفة التي تحمي الجماعة، وكيفية تفاعل بعضها مع بعضها الآخر، والدور الذي تقوم به كل منها. وفي النظام السياسي نلاحظ عناصر ثلاثة:

الأول: السلطة السياسية.

الثاني: نظام الحكم.

الثالث: الجماعة السياسية.

وهذا النظام يتوقف استمراره على عناصره الثلاثة هذه، والتي سنقوم بتعريف كل منها؛ إذ لا بد من وجود حدٍّ أدنى من الاستعداد والقدرة لدى الأفراد للعمل معًا، بهدف حلّ المشكلات التي تعترض

حياتهم. فإنْ تحقق ذلك وجد الحلّ اللازم لتكوين مفهوم الجماعة، وإنْ غاب فإنّ ذلك سيؤدي إلى انفضاض الأفراد عن النظام السياسي، ورفضهم الانصياع لعملية التوزيع السلطوي للقيم التي تشكل جوهر هذا النظام[1].

أولًا: السلطة السياسية

لعل أبسط التعريفات المتداولة لهذا المفهوم، هو ما جاء به جورج بيردو «هي القوة النابعة من الوعي الاجتماعي، والرامية إلى قيادة الجماعة بحثًا عن الخير المشترك، والقادرة عند الاقتضاء على إجبار الأفراد على الامتثال لتوجيهاتها»[2].

ونعلم أن تعريفات أخرى تتكاتف معًا لتحديد هذا المفهوم، وكلها تتجه نحو تأدية الغرض ذاته، بأنها فرض سيطرة من قبل جهة ما بهدف محدد، والسلطة أيضًا هي حكم الناس عن طريق سيادة النظام والقانون بصفة مستمرة، أو فرض إرادة التغيير كما يصفها فردريك أنجلز، أو التعبير عن تناقضات المجتمع المدني كما أراد كارل ماركس؛ أي قوة الطبقة المسيطرة لقهر واستغلال الطبقات الأخرى، أو هي العلاقة النفسية بين من يمارسونها ومن تمارس عليهم، كما عبّر عن ذلك هانس مورغانثو، أو هي الحق في توجيه الآخرين وأمرهم

(1) عامر رشيد مبيض، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية**، دار المعارف للنشر، حلب، 2000، بند النظام السياسي.

(2) نيكوس بولانتزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، ترجمة محمد غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1982، ص 126.

بالالتزام والطاعة كما حددها جاك ماريان، إلى آخر ما هناك من تعريفات[1].

إذن الحاكم أو الطبقة الحاكمة هي حجر الزاوية للسلطة السياسية في النظام السياسي، وهي عنصر لا بد منه للمجتمع البشري، رغم رفض بعض المفكرين لوجود الدولة، ولكن وجود السلطة يبدو أمرًا متفقًا عليه من قبل كل المفكرين، فلا بد للناس من إمام برًّا كان أو فاجرًا كما عبّر عن ذلك الإمام علي بن أبي طالب[2]. فالإمام أو الحاكم هو الخيار الذي لا بدّ منه للحفاظ على الجماعة ولتنظيم المجتمع وضمان استمراره.

أساس خضوع الناس للسلطة وينطلق من عناصر عدّة، أهمها:

الحصول على المنافع والمزايا عبر هذا الخضوع، ثم الخوف من مضار ومساوئ مخالفة النظام وبالتالي حصول الفوضى المدمرة، وأخيرًا غريزة النظام في الكائن البشري واحترامه للحاكم انطلاقًا من وجود الأسرة كخلية اجتماعية منظمة، وتعتبر هذه العناصر أساس تكوين أي مجتمع بشري حتى الآن، وذلك باتفاق جميع الباحثين الاجتماعيين.

إذن الممارسة المشروعة للقوة؛ أي ممارسة القوة في إطار توافر الحدّ الأدنى من قِبَل من تمارس عليهم هذه السلطة، هي الإطار

---

(1) عامر رشيد مبيض، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية**، مصدر سابق، مادة السلطة السياسية.

(2) انظر: الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، ص 476.

المرجعي لاستخدام هذا المفهوم في حدود تعريف، أو تحديد معنى السلطة السياسية[1].

ثانيًا: نظام الحكم

هذا مفهوم تابع للسلطة السياسية؛ لأنه يحدد نوع النظام الذي تمارس السلطة سيطرتها من خلاله. ولعل أقدم من تحدّث عن أنظمة الحكم المتعددة، كان أرسطو في كتابه السياسة[2] الذي قدم له، ولخص مكوناته المفكر بارتلمى سانتليير. ولأننا سنتناول في هذا الفصل أنواع أنظمة الحكم باختصار، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النماذج التي لها دلالتها في الحياة حول أنظمة شائعة كالنظام الديمقراطي، أو الاستبدادي أو الأوتوقراطي، «حكم رجال الدين»، أو الأوليغاركي «حكم النخبة في النظام الملكي»، أو الجمهوري وغير ذلك من الأنظمة. وكل من هذه الأنظمة له شكله الخاص، حتى وإن حمل العنوان الذي قد لا يعبر بشموليته عن مضمون النظام.

والجدير ذكره هنا، أنّ العصور الحديثة حملت نظامًا جديدًا للحكم، هو النظام العسكري في الدولة التي تعدّ فيها الجيوش المصدرَ الوحيدَ للتأييد السياسي، أو الشرعية بأن تصبح الطبقة العسكرية في مجتمع ما، القوة السياسية المستقلة وذلك إمّا باستخدام هيبتها أو بالتهديد باستخدامها.

---

(1) **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 135.

(2) أرسطو، **السياسة**، ترجمة بارتلمى سانتليير، لطفي السيد، لجنة التأليف أو الترجمة، القاهرة، 1947، المقدمة.

ثالثًا: الجماعة السياسية

لعل أبسط تعبير عن الجماعة السياسية هو الأحزاب والحركات السياسية. ولكن تعبير الجماعة تفرع إلى دلالات عديدة، رغم أن مفهوم الجماعة السياسية في المشرق العربي ارتبط بالإسلام، وتكونت تبعًا لذلك جماعات إسلامية متعددة الأشكال والأهداف. وقد حمل هذا المفهوم مضمونه الحزبي رغم رغبة الناشطين الإسلاميين الابتعاد عن كلمة حزب بسبب حملِها مفهومًا سلبيًا في القرآن الكريم.

وتوجد أنواع متعددة من الجماعات، مثل جماعات الضغط التي هي من صميم الديمقراطيات الغربية (Pressure groups) ويُعبَّر عنها باسم لوبي، بوصفها جماعة متضامنة، للتعبير عن مطالبها للحكومة والمرتبطة بأهداف مطلبية وسياسية معًا، فلا شيء ينفصل عن السياسة. وهذا المصطلح يمتلك مفهوم استخدام الضغط، وهو نوع من القوة ويتحتم أن يكون بعيدًا عن العنف. وكذلك أن يكون الضغط جماعيًا يباشر في حدود خطوط معينة، ويدخل في ذلك استخدام الاعتصامات والمسيرات وغير ذلك.

مثال آخر عن الجماعات السياسية هو جماعات المصالح (Opportunistic groups)[1]، ولعل أبرز تعبير عنها هو التجمعات التي تضم أفرادًا يسعون إلى تحقيق مصالح مشتركة لهم دون تدخلهم في الشأن السياسي، وربّما يمكن عدُّ الحركة الماسونية في العالم حالة من هذه الجماعات، علمًا أنّ كل نشاطاتها أو نشاطات غيرها من

(1) مبيض عامر، **موسوعة الثقافة السياسية..**، مصدر سابق، مادة الجماعة السياسية.

الجماعات لا تنفصل عن التأثير في سياسة الدولة، وصولاً إلى تحقيق أهدافها. وإذا اعتبرنا النقابات حالة مبسطة من هذه الجماعات، فإنها أيضًا تعتبر الأشد تأثيرًا وقربًا من الشأن السياسي، وذلك عن طريق إمكانية دفع مرشحين إلى البرلمان بواسطة تأييدهم ودعوة أعضائها لانتخابهم.

والأحزاب جماعات سياسية ملتزمة بأهداف محددة ونظام تراتبي يختلف من حزب لآخر، وتسعى الأحزاب لامتلاك السلطة السياسية عن طريق الوصول إليها من خلال الانتخابات والحصول على الأغلبية البرلمانية، أو عبر تبنّي نظرية الانقلاب وتكوين أغلبية عسكرية تسيطر على الجيش وتدفعه لقلب النظام القائم بالقوة أو عبر الثورة. ولعل دول العالم الثالث هي المكان الأبرز لذلك بعد أن تجاوزت أوروبا وأميركا الشمالية هذا النهج. واستمر سائدًا في أميركا الجنوبية إلى حدٍّ ما، علمًا أن الكثير من دول هذه القارّة بدأ يتخطى تلك المرحلة باتجاه استقرار الصراع الحزبي في حدود اللعبة السياسية وحسب.

المبحث الثاني

الدولة والنظام السياسي والسلطات (مقارنة)

أولًا: الدولة

1 ـ تعريف الدولة:

مفهوم الدولة أشمل من مفهوم النظام السياسي؛ لأنها بالتعريف أو حسب مختلف التعاريف هي «جماعة من الناس استقرّ بهم المقام على وجه الدوام في إقليم جغرافي معيّن، وتسيطر عليه هيئة حاكمة تتولّى شؤونهم في الداخل والخارج»[1].

أو «إنها مجموعة من الأفراد مستقرة في إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة قاهرة»[2].

التنظيم السياسي إذن جزء من الدولة، والأخيرة شعب وإقليم

---

(1) محمود حلمي، **نظام الحكم في الإسلام مقارنًا بالنظم المعاصرة**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1973، ص 9.

(2) المصدر نفسه.

جغرافي وسلطة، وأضيف إلى ذلك من قبل المفكرين القانونيين مسألة (السيادة)، فلا دولة بلا سيادة على أرضها وسياستها الداخلية والخارجية. فللدولة أركان بدونها لا يتحقق وجودها وهي: الشعب والإقليم الجغرافي، والسلطة السياسية، والسيادة، وبدون ذلك تصبح الدولة مجرد سلطة؛ لأن للدولة وظيفة اجتماعية، وإنْ تشابهت مع النظام السياسي، فإنها تحتويه انطلاقًا من وظائف اجتماعية وسياسية، ورسالة إلى الأمم والدول الأخرى، فهي تقتضي وجودًا وإشرافًا على المجتمع ينظم علاقاته تنظيمًا يحول بينه وبين التفكك بفعل تصادم المصالح بين الأفراد[1].

2 ـ الحاجة إلى الدولة:

اختلف المفكّرون حول مسألة الحاجة إلى الدولة، أو عدمها تبعًا لنظرتهم إلى النظام العالمي، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى الفكر الماركسي الذي اعتبر الدولة سلطه قمعية لحرية الشعب، ولا لزوم لها ويُستعاض عنها بسلطة المجالس في إطار الأممية، أيْ أن يصبح العالم دولة واحدة بكيانات سياسية صغيرة، يحكمها المنتجون من عمال وفلاحين تمامًا كما كان العالم في بدء نشوء الإنسان على الأرض[2].

وبعيدًا عن نقد هذه النظرية، فإنّ الدولة أصبحت أمرًا واقعًا في العالم المعاصر وأصبح لها حدودها المعترف بها في إطار نظام عالمي،

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1991، ص39.

(2) كارل ماركس، **بصدد الدولة**، دار التقدم، موسكو، 1985، ص 303 وما بعدها.

وشرعة أمم متحدة، وإنْ هيمنت عليها الدولة الأعظم، فإنّ العولمة كما يبدو أصبحت سِمة التقدم العلمي وثورة الاتصالات.

3 ـ أرسطو ومفهوم الدولة والنظام السياسي:

قام الفيلسوف اليوناني أرسطو بتحديد مفهوم الدولة والنظام السياسي باختصار على الشكل التالي: «الدولة هي صورة للمجتمع، وهي جمعية منظمة بقوانين»[1]. «وهي تتألف ليس فقط من أشخاص، بل من أشياء بدونها لا يُقاد الأشخاص، وهي (الاقتصاد)، أو علم الثروات[2]، وتحدد أسس الدولة بالعائلة أو اجتماع المدن؛ ولأن الإنسان كائن مادي بالطبع فلا بدّ من سيادة الدولة على الأفراد. مع حتمية العدل الاجتماعي في هذا الكيان السياسي، فهي اجتماع لخير الناس ما دام يتم لتحقيق مصالحهم»[3].

اسم الدولة (State) مشتق من اسم المدينة (CITY)، والمدن عادة هي أساس الدول وجوهر مركز النظام فيها، والدستور عماد الدولة فلا دولة بلا دستور، والدول اليونانية حفلت بدساتير حملت أسماء واضعيها (الدستور الكريتي ـ دستور مقدونيا. . . إلخ) وهذه الدساتير حددت صلة الدولة بحقوق مواطنيها.

ويضيف أرسطو أنّ وحدة الأرض ليست شرطًا لوحدة الدولة، أما

---

(1) أرسطو، **السياسة**، ترجمة بارتلمس سانتليز، تعريب لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947، (المقدمة)، ص 34.

(2) يرى سانتليير أن العلم الاقتصادي السياسي يعود لأرسطو وليس لآدم سميث في القرن الثامن عشر.

(3) أرسطو، **السياسة**، ص 91.

النظام السياسي في الدولة أو نُظُم الحكم، فهي متعددة كالنظام الملكي أو الأرستقراطي أو الجمهوري، ويتفرع عن ذلك في داخل نظام الحكم أنظمة كالنظام الدكتاتوري والثيوقراطي[1] والأوليغارشي[2]، وهناك فروع من هذه المفاهيم تتعلق بأسلوب الحكم فيها كالنظام الديمقراطي والاستبدادي إلى آخر ما هناك.

أما أرسطو، فينحاز إلى الديمقراطية، وهي تعني حكم الشعب، ويرفض الاستبداد ويؤكّد ضرورة ارتباط السلطة الحاكمة بالدستور؛ ولكنه في الواقع وتبعًا لتقاليد عصره الاجتماعية ـ السياسية، يشترط في الحاكم العبقرية والتفاف النخبة حوله، وضرورة وجود أو ترافق ذلك مع المؤسّسات التي تقوم بالإشراف وممارسة السلطة، ففي رأيه أنّ المؤسسة كيان يبعد السلطة عن الاستبداد، بوجود التعددية والتشاور والصلاحيات المنتشرة وغير المركزة في يد واحدة.

4 ـ اختلاط مفهوم الدولة والنظام السياسي:

العودة إلى أرسطو في السياسة تمثّل عمليًا البحث عن الريادة في تفصيل ماهية كل من السلطة والدولة معًا، وغالبًا ما يختلط المفهومان عنده؛ ولكنه عندما أشار إلى الجغرافيا فقد فصل أحد المفهومين عن الآخر.

---

(1) الثيوقراطية (من أصل يوناني) (Theocracy): هي حكومة الكهنة، أو حكومة دينية، وتتكون الكلمة من ثيو وتعني الدين وقراط وتعني الحكم؛ وعليه، فإن الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطة مباشرة من الله.

(2) الأوليغاريشية، أو حكم القلة: هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية والكلمة مشتقة من أصل يوناني «أوليغارخيا».

واختلاط المفهومين مردّه غالبًا إلى أن لا نظام سياسيًا ينفصل عن كيان الدولة، فغالبًا ما يكون النظام السياسي منتسبًا إلى دولة، ولأن اليونان كانت في زمانه مشكّلة من عدّة مدن، وكذلك معظم أوروبا، فقد أصبح النظام السياسي ملتصقًا بالدولة المدينة، ورغم أن الإسكندر المقدوني أقام إمبراطورية ممتدة إلى المشرق البعيد، (وتم ذلك، كما يعتقد المؤرخون، بوحي من أستاذه أرسطو الذي حمل أفكار العولمة مثل كل المفكرين الشموليين الذين يعتبرون الدولة والحاكم العبقري أصحاب رسالة كونية)، رغم ذلك لم نجد في كتابه المتميز إشارة إلى الإمبراطورية.

ثانيًا: الأرض والإقليم الجغرافي

تحتل الأرض أو الإقليم الجغرافي موقعًا مهمًا في تحديد هويّة الدولة ومكانتها في العالم، فهذا الحضن الذي نشأ الشعب فيه منذ فجر التاريخ يقدم للبشر المقيمين عليه سماتهم القومية ودورهم التاريخي في محيطهم. هذا وقد اعتبر مفكّرون مثل أنطون سعادة[1] ودعاة النزعة القومية الألمانية، أنّ الأرض هي التي تحدد هوية الشعب ودوره الإقليمي أو الحيوي، وأنّ أرضًا معينة تدفع إلى نشوء حضارة كبرى وسمات شخصية لشعبها، وتؤثّر حتى في نوعيّة التكوين البشري بعكس أقاليم أخرى كأفريقيا على سبيل المثال. وليس من شك في أنّ أفكارًا

(1) انظر: أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، بلا دار نشر، بيروت، 1934، والمؤلف يضرب مثالاً حول سوريا الكبرى وأسباب نشوء الأمة والحضارات الإنسانية منذ فجر التاريخ.

كهذه تتّسم بالعنصرية القومية إلى حدّ ما، ولكن يبقى الإقليم الجغرافي عنصرًا أساسيًا من عناصر تكوين الدولة.

ثالثًا: الشعب

هو مجموعة من الناس يقيمون ضمن حدود الدولة ويخضعون لنظامها السياسي، وبالتعبير الحديث هم الأفراد الذين يحملون جنسية هذه الدولة ورعاياها ويحملون صفة المواطنة، ويتمتّعون بكافة حقوق المواطنة الطبيعية والسياسية[1].

ويحمل الشعب أحيانًا مفهوم الأمة عندما تنطبق عليه عناصر اتفق المفكّرون السياسيّون على وجودها في هذه الأمة[2]. وقد نحا المفكرون القوميون الغربيون إلى تحديد هذه العناصر عند بدء تشكّل الدولة القومية في أوروبا، بعد أن كانت موحّدة أو كانت أقسامٌ منها تحت ظل أباطرة أقوياء، لقياصرة روما أو غيرهم. ومن هنا، برزت المسألة القومية في العصر الحديث، بعد أن لم تكن معروفة في الماضي، سواء في الغرب أو الشرق[3].

وفي العصر الراهن يمكن الحديث عن أمم تخضع لنظام سياسي واحد، رغم تعدد القوميات فيها، والأمثلة على ذلك كثيرة حاليًا، ربما كان أبرزها: الولايات المتحدة الأميركية وإيران، ورغم ذلك ظل مفهوم الأمة قضية مثيرة للجدل. وربما كان وضع الأمة العربية المجزّأة

---

(1) محمود حلمي، **نظام الحكم في الإسلام**، مصدر سابق، ص 10.

(2) اتفق المفكّرون القوميون العرب على عناصر الشعب والأمة وهي: اللغة، التاريخ المشترك، المصالح المشتركة ...إلخ.

(3) انظر: نور الدين حاطوم، **المسألة القومية**، جامعة دمشق، 1960، (المقدمة).

إلى كيانات سياسية كثيرة ومتقاتلة (أحيانًا) أبرز دليل على ذلك[1].

رابعًا: السلطة والسيادة

نستنتج مما سبق أن السلطة أو «النظام السياسي»، عنصر سابق على نشوء الدولة بالمفهوم الذي عرضناه، فالسيادة لا يكون لها وجود ملموس إلّا إذا تجسدت بشخص أو بهيئة أو مجتمع، ونظرية السيادة هذه هي المستند الذي تستند إليه كافة السلطات من الدولة[2].

والسلطة والسيادة هما الحجر الأساس لوجود الدولة، فكل السلطات التي تمارسها الدولة تعود لمفهوم السيادة، وهذا يقود منطقيًا إلى البحث في المصدر الشرعي للسلطة السياسية والسيادية، وبالتالي إلى شكل هذه السلطة. وقد أفرزت العصور الحديثة اتفاقًا محددًا، على أن الشعب هو مصدر السلطات جميعًا[3]. أما في الماضي فقد ظلت الشرعية محل بحثٍ، وبالتالي فالسياسي في الدولة ظل يكتسب شرعيته من مصادر أخرى، كالحق الإلهي[4]، كعنصر أساسي وضعه الحاكمون قاعدة لشرعيتهم. وإذا نظرنا إلى النظام السياسي الإسلامي على سبيل المثال، فقد تطور تبعًا للاجتهاد واستنادًا إلى القرآن والسنّة

---

(1) ساطع الحصري، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996.

(2) مصطفى مصلح، **في الدولة ووظائفها وفصل السلطات من كتاب «الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية»**، إعداد المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 1998، ص 397.

(3) إدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، ج 1، ص 147 ـ 148.

(4) نور الدين حاطوم، **تاريخ الشرق القديم**، جامعة دمشق، 1959، ص 210 وما بعدها.

النبويّة، وما أفرزته الأحداث بعد الخلافة الراشدة، والجدل الذي دار خلالها بين الصحابة، هو أن الشورى هي مصدر الشرعية في المرحلة الأولى، ثم القرابة من رسول الله في الدولة العباسية والفاطمية (وهو ما سنعالجه في الفصول اللاحقة)، ثم قاعدة القوة والحاكم المتغلب الواجبة طاعته في الأنظمة المختلفة التي سادت في ما بعد.

وعن فصل السلطات، نجد أنّ النظام السياسي في العصور الحديثة اتسم غالبًا بمبدإ الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، ولم يكن هذا الفصل معروفًا في النظم القديمة؛ أي ما قبل الثورة الصناعية الأوروبية، وإن عرفت بعض الأنظمة القديمة، سواء في اليونان أو الدولة الرومانية تقسيمًا للسلطات في إطار ما أُطلِق عليه تعبير الديمقراطية. وليس من شك في أنّ كل الأنظمة السياسية القديمة عرفت تقسيمًا للسلطات، وحتى النظام السياسي الإسلامي، لكن ذلك اعتُبر بمكوّناته مجرَّد عناصر تساعد الحاكم أو الخليفة في إدارته الدولة، ويستثنى من ذلك السلطة القضائية أحيانًا. فقد تولى الحاكم هذه المهمة في ما عرف بديوان المظالم أو المحكمة العليا في النظام الإسلامي (كما سنرى) ولكن القضاء عمومًا، ظل مستقلاً عن السلطة التنفيذية بشكل عام في كل مراحل التاريخ ويمكن تقسيم السلطات إلى ما يلي:

السلطة التشريعية: هي كيان سياسي يقوم على اختيار أشخاص من الشعب عبر الانتخاب المباشر بأهداف محددة هي سَنُّ القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية، وأحيانًا الموافقة على ممثلي هذه السلطة في النظام الرئاسي الذي يُنتخب فيه الرئيس من الشعب مباشرة، كالولايات

المتحدة الأميركية. وتقوم هذه السلطة في الأنظمة البرلمانية بانتخاب الرئيس أيضًا. أما في النظام الملكي الدستوري، فيُكتفى برقابة الوزارة وسَنِّ القوانين، وفي بعض الأنظمة ذات المجلسين، فإنّ البرلمان يواكبه مجلس الشيوخ، ويختلف التمثيل في كليهما. ففي حين يكون نواب الشعب منتخبين حسب النسبة العددية لكل تجمع شعبي، أو تبعًا للنظام النسبي في تقاليد أخرى، فإن الشيوخ (تبعًا لدستور الولايات المتحدة مثلاً) يمثلون الولايات بنسبة شيخين لكل ولاية.

ويتكامل عمل المجلسين في الدول التي تعتمد على هذا النظام، فلكل منهما صلاحيات محدّدة، وفي النظام السياسي الإسلامي برز ما يسمى بأهل الحل والعقد وهم يقومون باختيار الخليفة[1] ـ وهو ما سنقوم بتفصيله لاحقًا لأنّ المشرّع في الحقيقة هو الله ـ علمًا أن هذا النظام ظل أمرًا مثيرًا للجدل، ولم يُعْمَل به أبدًا في النظام السياسي الإسلامي كما سنرى.

والسلطة التشريعية عمليًا مفهومٌ يلتصق بالنظام الديمقراطي سواء كان ملكيًا أو جمهوريًا، وهي سمة العصر الحديث في كل الأنظمة، حتى الاستبدادية منها، وقد عرفت الإمبراطورية الرومانية قديمًا وجود هذا النوع من السلطة التي تجسدت في مجلس الشيوخ، وربما كانت هي الأقدم في تطبيق الديمقراطية[2]، علمًا أن أرسطو أشار أيضًا إلى وجود مؤسسة كهذه في الممالك اليونانية[3] أي قبل عام 250 ق.م.

---

(1) علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص 7 ـ 25.

(2) معروف الدواليبي، **القانون الروماني**، جامعة دمشق، 1956، ص 78.

(3) أرسطو، **السياسة**، مصدر سابق، ص 180.

أما الديموقراطية فتتجسد في السلطة التشريعية بمقدار التطبيق الحقيقي لفصل السلطات في النظام السياسي. وقد أبرز الفكر القانوني هذه النقطة - كما سنرى - في صلب النظام الديمقراطي واعتبرها الحجر الأساسي لهذا النظام كما في كتاب روح الشرائع لمونتيسكيو، على قاعدة أن البرلمان في أي دولة هو ممثل لشعب الدولة وأعلى سلطة فيها، وعندما يضعف تأثيره فإن مشاركة الشعب في الحكم تتعرض للاهتزاز والتلاشي، ويتحول النظام إلى الاستبداد.

السلطة التنفيذية: مهمة هذه السلطة في النظام السياسي تنفيذ أحكام القانون وحماية الحدود والإشراف على القوات المسلحة والشرطة لتحقيق الأمن، وباختصار، بناء مؤسسات الدولة. كل هذه المؤسسات والوزارات تشكّل هذه السلطة التي يعتبر رئيس الجمهورية أو الملك جزءًا منها. وفي بعض الأنظمة يعتبر رئيس الوزراء المنتخب من قبل الأغلبية في البرلمان هو الممثل الفعلي للسلطة التنفيذية مثل معظم الدول الأوروبية والهند وغيرهما. وفي بعضها يكون رئيس الجمهورية هو قائد التنفيذ، كالولايات المتحدة الأميركية وإيران، أما في الأنظمة الملكية والبرلمانية مثل أسبانيا والمغرب وألمانيا وغيرها، فإن مهمة الملك - دستوريًا - والرئيس في النظام البرلماني، تتراوح بين مجرد الإشراف الرمزي البروتوكولي بمهمات محدّدة وبين السلطة المباشرة.

إذن رئاسة السلطة التنفيذية تختلف كثيرًا بين دولة وأخرى تبعًا للدستور، في مسألة مباشرة السلطة، فهي تصل أحيانًا إلى امتلاك صلاحيات واسعة حين يصبح الملك أو الرئيس رئيسًا للوزراء (المملكة

العربية السعودية) أو مجرد مشرف رمزي (بريطانيا) أو منفذ حقيقي للقوانين (الولايات المتحدة الأميركية)، وكل هذه الأنظمة تخضع لرقابة السلطة التشريعية. ويذكر هنا أنّ نظام المملكة السعودية شكّل أخيرًا ما سُمّي بمجلس الشورى الذي يتم اختيار أعضائه من قِبَل السلطة التنفيذية لتولّي هذه الرقابة شكليًا في ما عرف قديمًا في النظام الإسلامي، بأهل الحل والعقد. وأحيانًا يتولى العسكريون المشاركة في الرقابة كما يحدث في تركيا، وكما كان سائدًا في مصر بُعيد انقلاب 23 تموز 1952.

والسلطة التنفيذية عمليًا، هي النظام السياسي في دول مختلفة، ويظل الصراع قائمًا بينها وبين السلطة التشريعية ويعتبر ميزان الديمقراطية في الدولة متوازنًا عندما يحدث التوازن بين السلطتين، وعندما يختل هذا التوازن، وغالبًا ما يتمُّ ذلك لصالح السلطة التنفيذية؛ لأن بإمكانها حسب العديد من الدساتير حل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة، فإنّ الدولة تتجه نحو الاستبداد، الذي هو عمليًا سيطرة رئيس الجمهورية أو الملك المطلقة وتهميش دور مجلس الوزراء والبرلمان والسلطة القضائية جميعًا.

السلطة القضائية: لقد اتفق على تسمية الهيكل القضائي في الدولة سلطةً؛ لأنه علميًا رغم تبعيته لوزارة العدل إداريًا، فإنّه مستقلٌ بوجود مجلس القضاء الأعلى أو المحكمة الدستورية، حيث يتمتّع القضاة بالحصانة والاستقلالية حتى يتمكنوا من إصدار الأحكام وتطبيق القوانين الموضوعة وتحقيق العدالة. وقد تمتع القضاء تاريخيًا بالاستقلالية واحترام الشعب، ولعل قيمة الأنظمة السياسية المختلفة تتوقف غالبًا

على استقلال القضاء أو عدمه عن السلطة التنفيذية، ويوصف أيُّ نظام بالانهيار عندما يتسرب الفساد وتتدخل السلطة التنفيذية في أحكام القضاء، وعند استفحال الرشوة وصدور قوانين منع المحاكمة كما يحدث في كثير من دول العالم، حيث يصبح الرئيس أو الملك هو قاضي القضاة. علمًا أن كثيرًا من الدساتير منحت الرئيس أو الملك سلطة إصدار العفو الخاص. وتطبيق القانون والفصل في النزاعات وإصدار الرأي الأخير في دستورية القوانين، والحكم على الرئيس أو الملك هو باختصار من مهمات السلطة القضائية، وتقتضي استقلالية مطلقة اتفق عليها كلُّ المشرعين، وتحدّث عنها أرسطو بتفصيل. وقد أكد على ضرورة الانسجام بينها وبين السلطتين الأخريين[1]، وذلك حسب رأيه: (ليستقر الحكم ويؤتي ثماره).

هذا وقد أشار إلى ذلك مشرّعو عصر النهضة الأوروبية مثل جون لوك عام 1688[2]، ومونتيسكيو 1745، وغيرهما باعتبار الاستقلالية هذه حجر الأساس لبناء النظام السياسي. ويأتي استقلال السلطة القضائية في إطار نظرية فصل السلطات. وعلى أي حال، وإن تمتع القضاء عادة بذلك، حتى في زمن اندماج السلطتين التشريعية والتنفيذية بين الملك أو رئيس الجمهورية في الأنظمة الاستبدادية، علمًا أن الظروف الاستثنائية كالحروب والكوارث تبني قضاءها الخاص بحيث تندمج السلطات الثلاث وتُنشأ المحاكم العسكرية والمدنية، ويصبح تطبيق القانون رهنًا بإرادة الحاكم المطلقة.

---

(1) أرسطو، **السياسة**، مصدر سابق، ص 323.

(2) مصطفى مصلح، **في الدولة ووظائفها وفصل السلطات**، مصدر سابق، ص 415.

المبحث الثالث:

نظرة إلى النظم السياسية
في الفكر الإنساني وعناصرها

بعد استعراضنا تعريف النظام السياسي وصولاً إلى الدولة، لا بدّ من إلقاء نظرة سريعة على مفهوم هذا النظام في آراء المفكرين في العالم بتوجهاتهم المختلفة. والواقع أن هناك دومًا مسافة بين النظرية والتطبيق، فمن هذه الأفكار ما أتيح لها أن تأخذ طريقها إلى التطبيق بشكل ما ـ خاصة في الدول الديمقراطية الغربية أو الاتحاد السوفياتي ـ وبعضها ظلت مجرد أفكار ولو أنها أخذت شهرتها من تحديدها طبيعة العمل السياسي الموصل إلى تكوين نظام ناجح كـ «الأمير» لمكيافللي ـ على سبيل المثال ـ أو الفلسفة البراجماتية لجون ديوي وغيرها، رغم أن الأخير لم يحدد نظامًا سياسيًا بعينه، بل أصرّ على تطبيق الديمقراطية.

يمكن الاتفاق على مجموعة ممن كان لهم تأثير في تحديد النظم السياسية، وعلى أمثلة من نظم أخرى، باستعراض أركانها، خاصة النظام الماركسي الاشتراكي، والنظام الفاشي الدكتاتوري، والنظام

الإسلامي. وهنا لا يمكن القول بوجود نموذج واحدٍ نطلق عليه النظام الديمقراطي. فالتطبيق لم يظهر شكلاً معينًا من الديمقراطية سواء في رأس النظام، ملكيًا كان أم جمهوريًا، أو في مجالس الشعب بأنواعها. لهذا نكتفي بأخذ نماذج عبر تحليل مختصر بقدر ما تسمح به طبيعة هذا البحث للدخول إلى تعريف النظام الإسلامي الذي هو عنوان الباب الأول من الأطروحة.

وما يحدد طبيعة النظام السياسي هو الطريقة المتبعة في اختيار الحكام[1]، وتحدد الطرق عادة بثلاث: **الأولى**: طرق أوتوقراطية، لا تدع المحكومين يشتركون في أمر اختيار من يتولى عليهم. **والثانية**: ديمقراطية من شأنها أن تترك للمحكومين أنفسهم أمر اختيار حكامهم. **والثالثة**: طرق مختلطة تجمع بين الأولى والثانية وتقف وسطًا بينهما.

والواقع أن الدستورية اعتبرت مفرقًا في تحديد تطور النظم السياسية المعاصرة[2]؛ فهذه النظم تسعى لأن تكون خطط الحكم فيها مستمدة من شرعية الدستور الذي أقرّه الشعب بمبادئ واضحة تحتوي على طائفة من الأحكام المكتوبة.

ومن الضروري هنا، الإشارة إلى أنّ تصنيف الأنظمة المشار إليها، لم يمنع أن يكون لها جميعًا دستور يحدّد الحريات العامة والحقوق الشخصية والصلاحيات المقيَّدة، ويعمل على تنظيم سلطاتها ووظائف هذه السلطات، وتحديد صلاتها في ما بينها وبين

---

(1) محمد طه بدوي، محمد طلعت الغنمي، **النظم السياسية والإدارية**، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1956، ص 42.

(2) إدموند رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ص 271.

رعاياها[1]، فالدستورية بديهية في النظام السياسي المعاصر بكل أصنافه التي سوف نستعرضها، أو لدى المفكرين الذين حددوا شكل النظام ومضمونه بما في ذلك التعريف الذي قدمه جان جاك روسو (الفرنسي) الذي اعتبر النظام شكلاً من أشكال العقد الاجتماعي، أو مونتسكيو الذي سمّاه روح الشرائع[2].

وما تجدر الإشارة إليه، هو أن اختيار رئيس الدولة في أي نظام هو الذي يحدد طبيعة هذا النظام، حتى وإنْ تحدثنا عن النظم الدكتاتورية وإقصاء الشعب عن الاختيار فإنّ هذا لا يعني أن الشعب غير راض عن نظامه[3]. ومن هذا المنطلق فإن الأسلوب الديمقراطي لا يعني إجماع الشعب على الرضا عن النظام، فالديمقراطية كما سنرى مليئة بالعيوب والنواقص، وهي كما يقول تشرشل نظام سيئ، ولكن ليس له بديل أفضل. وهكذا ومن مفهوم الديمقراطية يمكن الانطلاق إلى البدء بتحليل الديمقراطية السوفياتية أو النظام الماركسي الاشتراكي.

1 ـ النظام الاشتراكي السوفيتي:

أثار هذا النظام لدى باحثي السياسة مقولة أنّ الديمقراطية نظام يقوم على الحرية، فهل تحقَّق ذلك في اختيار الشعب للحكام في الاتحاد السوفياتي السابق؟

وإذا نظرنا إلى كيان الاتحاد فإنّ مجلس السوفيات الأعلى يتكون

---

(1) المصدر نفسه، ص 272.

(2) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زغير، دارالمعارف، القاهرة، 1952، ص 11.

(3) محمود حلمي، **نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالأنظمة المعاصرة**، إصدار خاص، القاهرة، ط2، 1981، ص 45.

من نواب الطبقة العاملة بالانتخاب، ولكل مواطن صوت واحد،مع مساواة النساء بالرجال، وذلك من الأدنى «سوفيات القرى والمدن» إلى «السوفيات الأعلى» للاتحاد، استنادًا إلى الدستور السوفياتي الصادر في 5 كانون الأول سنة 1926[1]. ولكن هذا الدستور كفل الحرية فقط لطبقة العمال «وفقًا لمصالح الطبقة العاملة وتوطيدًا لدعائم النظام السوفياتي يضمن القانون لمواطني الاتحاد، حرية الكلام، حرية النشر، حرية الاجتماع، تأليف المواكب والمظاهرات (...). وكل ذلك لممارسة هذه الحقوق تحت تصرف الطبقة العاملة ومنظماتها..»، (المادة 25)[2].

واستنادًا إلى ذلك فهي ديمقراطية خاصة لحزب واحد هو الحزب الشيوعي (الاشتراكي) دون وجود معارضة في مجلس الشعب، ولهذا فلا يحق للفرد الترشح إلّا من خلال الهيئات والنقابات والشبيبة (المادة 141). هذا الدستور يحتم على كل نائب أن يقدم لناخبيه تقريرًا عن عمله وهو معرّض للإقالة في أي وقت[3]. فالنائب لا يمثل الأمة بكاملها حسب الدساتير الغربية الديمقراطية، بل يمثّل ناخبيه.

وقد ردَّ فقهاء السياسة السوفيتية دائمًا على الاتهامات بانعدام الديمقراطية في هذا النظام بقولهم: إن الحريات السياسية لدى الديمقراطيات الغربية مفهوم بلا معنى، ما دام الأغنياء هم الذين يملكون وحدهم الوسائل المادية التي تمكنهم من التمتع بهذه الحريات، وبالتالي الوصول إلى البرلمانات. أما النظام السياسي

(1) **النظم السياسية والإدارية**، مصدر سابق، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 106.

(3) المصدر نفسه، ص 107.

السوفياتي، برأيهم، فهو الديمقراطية الصحيحة في مجتمع ليس فيه طبقات، والناس فيه متساوون في الحقوق والواجبات. أما نظام الحزب الواحد فهو سمة اشتراكية؛ لأن الأحزاب تمثل طبقاتها، وبما أنه لا يوجد إلّا طبقة واحدة، فليس هناك إلّا حزب واحد[1].

أ ـ تحديد سلطة الحكام:

بما أنّ الفرد في هذا النظام يصل إلى السلطة عبر الانتخاب من الأدنى إلى الأعلى، فإنّ تكوين المجتمع يقضي بأن يخضع الفرد لضرورات الجماعة، كونه عضوًا فيها. وهكذا فإن الأعلى (الحاكم) يملك سلطة مطلقة تبعًا للمركزية الديمقراطية، تصل إلى حد استبداد الأمين العام للحزب وتحكُّمه بكل القرارات وبالمكتب السياسي وباللجنة المركزية[2]. هذا وقد أجمع الباحثون المتعاطفون مع هذا النوع من الأنظمة على أن نشوء الاستبداد يتمثل في اختزال الحزب الحاكم بأمينه العام[3]. وفي السياق فإنّ كارل ماركس (المنظِّر الأساسي) لهذا النظام أقرّ بأنّ الفرد جزء من المجموع وليس له استقلال ذاتي لا في الرأي ولا في الملكية، أي التضحية بالفرد لصالح النظام[4]. وفي هذا السياق أيضًا، فإنّ نمو البيروقراطية[5] وانعدام

---

(1) **النظم السياسية والإدارية**، مصدر سابق، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 285.

(3) إسحاق دونيشر، **ستالين سيرة سياسية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1956، ص 285.

(4) ماركس، **بصدد الدولة**.

(5) تقال البيروقراطية سياسيًا على سلطة الموظفين النافذين الذين يمارسون نفوذهم اللامسؤول، من وراء الحكام المعنيين وذلك انطلاقًا من تلازم الدولة والاستغلال، وبتغلب الحاجات الشخصية (رشوة، فساد) على حاجات الناس.

الحافز الوطني ـ وحتى الإنساني ـ أدى إلى سقوط النظام السوفياتي الاشتراكي عام 1991، الذي سعى أيديولوجيًا إلى إلغاء الدولة؛ لأنها لا تتلاءم مع النظام الشيوعي، ويجب أن تُستبدل بنظام المجالس المستقلة ذاتيًا إلى النظام السياسي الواحد[1]؛ ولكنه لم يقدم على هذه الخطوة على أي حال.

ب ـ النظام السوفياتي والروابط التعاقدية:

أقرّ الدستور السوفياتي حق جمهوريات الاتحاد بالانفصال في المادة 17 منه، مع ما في ذلك من تناقض مع حق الاتحاد، فالاتحاد يقوم على حق دستوري في حين أن التحالف يقوم على ميثاق بين الدول المتحالفة[2].

2 ـ النظام الفاشي الدكتاتوري:

إذا كان النظام الشيوعي اعتبر أن الديمقراطية لا تتوفر إلّا عن طريق حزب الطبقة العاملة، الذي يتمتع وحده بحرية الانتخابات وباقي الحريات، فإنَّ الفاشية تمثل أنظمة عديدة برزت في أوروبا والشرق، وانتهى بعضها في حين لا تزال أنظمة أخرى مستمرة.

ظهر الحكم الفاشي[3] في دول شهيرة كإيطاليا وألمانيا، ولا زال

---

(1) أنجلز، **أصل العائلة والدولة والدين**، ص 735.

(2) **الوسيط في القانون الدستوري**، مصدر سابق.

(3) الفاشية عقيدة سياسية للحزب الموسوليني (المؤسس له ميلانو ـ إيطاليا سنة 1919) قوامها قوة الدولة المطلقة الممركزة بين يدي الزعيم (Le Duce ـ أو Le Caudillisme) من الطراز الإيطالي (موسوليني)، أو الإسباني (فرانكو)، أو الألماني (هتلر) النازي، وقد شهدت الفاشية عصرها الذهبي في قلب أوروبا بين الأعوام (1934 ـ 1938).

يتمثل في دول أخرى معاصرة مثل كوبا وكوريا الشمالية، وكان في جمهورية تشيلي أيام الجنرال بينوشة، وفي باكستان أيام السيطرة المطلقة لبرويز مشرف (الرئيس السابق) ونظام صدام حسين في العراق وغيرها. والقاعدة الأساسية للفاشية هي الحزب الأقوى الموالي للنظام، والذي يعمل بشعارات تتجه لصالح الشعب، ويستخدم الدكتاتور سلطانه للنهوض بالأمة، تبعًا لوجهة نظره، ويبذل جهده لتحقيق هذا الهدف[1].

يصل الدكتاتور إلى الحكم عادة عن طريق انقلاب عسكري ضد نظام ديمقراطي قائم؛ ويستند بذلك على حجة الفوضى والفساد، وغالبًا ما يحكم بدون برلمان للمحاسبة والرقابة، بواسطة وزرائه الذين يشرف عليهم مباشرة. خاصة في الشؤون الخارجية والمالية. وقد يسعى الدكتاتور إلى إنشاء هيئات نيابية تشاركه السلطة (شكليًا).

وتنجح الدكتاتورية دائمًا في القضاء على الفوضى بواسطة القمع المفرط، وهي تظهر دائمًا كردِّ فعل يستفيد من تذمّر الناس من وضعهم القائم؛ لهذا تبارك الغالبية وجود شخصية قوية تطبق القانون الذي يلائم الأوضاع القائمة في المجتمع، في ظل إلغاء الدستور أو تجميد العمل به وحلِّ البرلمان في ظل الأحكام العرفية.

إن اتخاذ إيطاليا موسوليني نموذجًا للنظام الفاشي (كون الحزب الحاكم يومها سُمّي بالفاشي) فإنّ الفاشست كانت عبارة عن منظمة استوحت اسمها من السلاح الذي كانت تستعمله جيوش روما

---

(1) محمود حلمي، **نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة**، مصدر سابق، ص 53.

قديمًا[1]. وما يجدر ذكره في هذا المجال، أنَّ موسوليني أسقط النظام الملكي (فيتوريو عمانوئيل) ومع ذلك استمرّت الملكية وبقي الدستور ظاهريًا.

والمتميز في النظام الفاشي هذا، إعلانه عن نظام سياسي جديد في العالم، قدِّم على أنّه النقيض الصريح الجازم والنهائي لعالم الديمقراطية بأجمعه (...) لتقول كلمة جديدة للعالم[2]. ومن المعروف أن أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية تمكنت وحتى اليوم من إسقاط الأنظمة الفاشية والدكتاتورية في أراضيها حتى حدود روسيا الاتحادية، أما النظام الفاشي الإيطالي فقد سقط عام 1945.

3 ـ نقولا مكيافللي:

أضاف هذا الكاتب نظريته في مسألة النظام السياسي عبر كتابه الوحيد المعروف (الأمير)، والذي كتب تعليقًا عليه في إحدى طبعاته الدكتاتور موسوليني[3]؛ ذلك أنه عندما قدم بحثه لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، صاغ شكل نظام سياسي قوي بامتياز، وترك للفكر السياسي والأخلاقي مقولته الشهيرة «الغاية تبرر الوسيلة».

إذن لماذا اعتبر الباحثون في علم السياسة، أنه يجب على كل حاكم دراسة مكيافللي دراسة عميقة علمية، لا لتطبيق قواعده التي

(1) **الوسيط في القانون الدستوري**، مصدر سابق، ص 521.

(2) R. Paris, **Histoire du Fascisme en Italie**, v.1, (seul paru), Paris, 1962.

(3) نقولا مكيافللي، **الأمير**، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1970، كتب التعليق عام 1924، صدر الكتاب عام 1951، قدم للكتاب المترجم خيري حماد.

تتناقض مع المثاليات التي يؤمن بها الحاكم والتي تحببه إلى شعبه دائمًا، ولكن على الأقل ليعرف هذه القواعد ويتجنبها إذا ما أقبل الخصم على تطبيقها والسير على أسسها كما يعبر مقدم الكتاب؟

لقد غدت آراء مكيافللي في السياسة مرجعًا لكل طامح في السيطرة السياسية[1]، ولكن لماذا أصبحت آراء مكيافللي مشهورة إلى هذا الحد، ما دامت برأي (الديمقراطيين) مقتصرة فقط على نظريته القائلة بوجود نظام سياسي قومي يعطي الحاكم صلاحيات واسعة، من أجل توحيد شتات دويلات آمنة؟

هذه الآراء يقرأها المثاليون والمغامرون والسياسيون على حد سواء، لتصبح سِمة محترفي السياسة في هذا العالم، ولا بديل عنها للنجاح، فما الذي قدّمه مكيافللي من جديد؟

بدايةً قدم الكاتب بحثًا في أنواع الأنظمة السياسية عبر التاريخ، لكن الأهم هو ما جاء في الكتاب بدءًا من الصفحة 131، عندما تحدث عن شخصية رأس الدولة. ومن هنا، يمكن إدراك سبب إعجاب موسوليني رأس النظام الفاشي بمضمونه، ولكن الواقع يقرر أن اتفاقًا بين كل الأمراء في الأنظمة كافة على أهمية اتباع نصائح مكيافللي لتحقيق حسن سير النظام.

لقد سعى الكاتب إلى تبرير تحقيق وحدة إيطاليا بأي وسيلة ممكنة، فعلى إيطاليا أن تعثر على محررها المنقذ؛ لأن الأبواب ستفتح جميعها على مصاريعها بالطاعة والولاء، ولن يجد من يحسده ولن

---

(1) نقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص 23 من مقدمة إحدى الطبعات للباحث كرستيان غاوس.

يتأخر إيطالي واحد عن الانضواء تحت لوائه[1].

الكتاب، إذن تبرير للفاشية في سبيل إنشاء الدولة القومية من جهة، ورفض الدولة الأممية والشمولية الدينية في النظام السياسي وتقديس القوة لتحقيق الأهداف، وتسفيه القيم الأخلاقية في تبرير الوسيلة، ما دامت الغاية تمتلك سموًّها، وهو توحيد الأمة، وبالنتيجة إباحة فعل أي شيء ما دام يخدم مصلحة هذه الأمة القومية، وتحقيق مصالحها في أي مكان في العالم.

يقول مكيافللي في صفات الأمير: إنه من الضروري أن يكون من الحصافة والفطنة؛ بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المطالب التي قد تؤدي إلى ضياع دولته، وأن يقيَ نفسه ما أمكن من تلك التي تؤدي إلى هذا الضياع، على أن يمارسها دون أي تشهير، إذا لم يتمكن من التخلي عنها، وعليه ألّا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة إلى تلك المطالب إذا رأى أن لا سبيل إلى الاحتفاظ بالدولة دونها، إذ إنّ التعمق في الأمور يؤدّي إلى التعثّر، على أنّ بعض الأشياء التي تبدو فضائل، تؤدي إذا اتُبعت إلى دمار الإنسان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل؛ ولكنها تؤدي إلى زيادةِ ما تُشعر الإنسان بالطمأنينة والسعادة[2].

وبالنتيجة، فإن مكيافللي هو واضع أسس البراجماتية الفلسفية، في إطار سياسي خاص بالأمير. ولكن من الضروري أن يتم التوضيح بأن هذا الكاتب لم يعطِ أهمية للقوانين أو الدستور، بل قدم نصيحته

(1) نقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

للوزراء، فالنظام السياسي عنده فاشيّ بامتياز، رغم دراسته الواضحة للنظم السياسية السابقة، التي مارست نوعًا من الديمقراطية في الحقبة اليونانية. وليس من شك في أن السياسة عند مكيافللي في كتابه (الأمير)، اتّسمت بكثير من بعد النظر والدقة في التحليل، فإنّه يقدم الواقع بعيدًا عن الخيال كما يقول، والواقع مرير، ولكنّ الغاية تبرر الوسيلة دائمًا.

4 ـ مارتن لوثر (1483 ـ 1546) وجون كالفن (1509 ـ 1564):

آثر المصلحان الدينيان كالفن ولوثر خلق نظام سياسي جديد، ذلك أنّ الصراع مع الكنيسة بدعوى إصلاحها أدى إلى انتقال المعركة إلى المجال السياسي، خاصة في ألمانيا المجزأة التي ظهر فيها لوثر وجارتها سويسرا التي ظهر فيها كالفن.

ورغم أن كالفن لم يظهر خروجًا على الكنيسة، فقد أصرّ على وحدة النظام السياسي وآزره في ذلك هلدريغ زويخلي (1484 ـ 1531) مواطن كالفن في هذا الاتجاه، وحتى وهما يؤثران علاقة النظام بالكنيسة فقد شددا على الطبيعة الأخلاقية الصارمة للنظام السياسي، وأدى تحركهما بالنتيجة إلى الانشقاق عن الكنيسة الكاثوليكية، التي تقودها روما باتجاه تكوين مذهب ديني سياسي تمامًا كما فعل مارتن لوثر في ألمانيا.

وإذا كان التاريخ قد وصف هؤلاء المفكرين بدعم الطبقة الأرستقراطية لتتولى السلطة، فإنهم يعتبرون أنهم كانوا إصلاحيين

باتجاه خلق بذور ديمقراطية[1]، من منطلق أساسي، هو رفض الهيمنة الكنسية وإطلاق الحرية الفردية، أو هو القوة الحية الدائمة للجمهور، الأمر الذي أسقط نظرية الحق الإلهي من السلطة كليًا، وأدى إلى بزوغ ما يسمى في أوروبا بعصر النهضة السياسي والاجتماعي والصناعي. وقد بدأ تأثير هؤلاء أشد ما يكون في بريطانيا، عندما أوشكت الكنيسة هناك أن تكون فرعًا من النظام السياسي للدولة.

5 ـ توماس هوبز (1588 ـ 1679):

هو أحد أبرز المنظِّرين الأكثر حداثة، جاء بعد مكيافللي بقرن ونصف من الزمن، وقد سعى إلى صياغة أفكار أستاذه في قالب محدّث، وعلى ذات الطريق المعادي لهيمنة الكنيسة، بما في ذلك إبعاد القيم الأخلاقية من أن تكون رائدة العمل السياسي، وإباحة المجال للحاكم في اتخاذ أي أسلوب يؤدي إلى توحيد إنكلترا أو بريطانيا (البلد الأساس لهذا المفكر)[2].

6 ـ جان لوك (1632 ـ 1704):

هو منظّر النظام السياسي الإنجليزي، وتلميذ الفيلسوف هوبز وفيلسوف الثورة السياسية التي حدثت في إنجلترا عام 1681. ولعل ميزة هذا المفكر، هي اتجاهه لتحديد سلطة الحكومات وقصْرِها على

---

(1) كول، **النظام السياسي**، مصدر سابق، ص 24 ـ 26: ويمكن اعتبار أن البروتستانتية والكالفنية منحت الصلاحية لكل مسيحيّ ليكون مذهبًا دينيًا وسياسيًا بحد ذاته، بحيث أدى ذلك إلى رفض المذهب وإطلاق الحرية الفردية في أوروبا وأميركا الشمالية إلى أبعد الحدود.

(2) كول، **النظام السياسي**، مصدر سابق، ص 21.

ضمان الحرية وتحقيق الأمن، علمًا أن (لوك) اتجه إلى أن النظام يستمد جذوره من القوانين الإلهية والكونية، مخالفًا طريقة أستاذه في أن العقل هو جذر قوانين النظام. وربما كان لوك الرائد في رفض ما يسمى بنظرية العقد القائم بين الحاكم والمحكوم، وأبدية هذا العقد تكريسًا للنظام الملكي، فقد أصرَّ على أنّ الشعب مصدر السلطة الدائم، الذي لا يتغير، ولهذا الشعب أن يغير الحاكم، فالسلطة مستقرة أبدًا في الأمة والحكومة مقيدة بالدستور.

7 ـ شارل مونتيسكيو والريادة الدستورية:

يُعَدُّ هذا الباحث الفرنسي في نظر المتخصصين، الرائدَ في وضع أسس النظام السياسي المعاصر على قاعدة الديمقراطية. فهو الأول في وضع قواعد فصل السلطات بشكل تفصيلي في كتابه (روح الشرائع). قد تضمن كتابه: فصل السلطات، ومباحث الأقاليم، أمور الأديان، ومباحث الاقتصاد وغيرها. ولعل تقسيمه السلطات إلى ثلاث لكل منها كيان مستقل هو أهم ما قدمه في كتابه، وهذه السلطات هي الاشتراعية (التشريعية)، التنفيذية، القضائية، ناهيك عن إصراره على توازن هذه السلطات كون الإنسان ذي السلطان يميل إلى إساءة استعمال سلطاته حتى يوقف عند حده، فلا يوقف السلطة سوى السلطة[1].

جاء هذا البحث الذي صدر عام 1748م أي في منتصف القرن الثامن عشر، أي قبل انفجار الثورة الفرنسية ضد الحكم الاستبدادي الملكي الذي تجاهل دور الشعب في المشاركة في إدارة الدولة، هذا

(1) مونتيسكيو، مصدر سابق، ص 18.

رغم اتسام تلك المرحلة في أوروبا بنهضة صناعية وديمقراطيه وفكرية اعتبرت تمهيدًا للثورة الفرنسية الديمقراطية.

وليس من شك في أن أوروبا وفي بعض دولها امتلكت دساتير ومجالس منتخبة؛ ولكن ذلك كان حالة شكلية في ظل الحكومات الملكية الاستبدادية، لهذا كانت الريادة المستحقة لمونتيسكيو أنه وضع القوانين التي يجب أن تكون أساسًا للدستور، هذا الدستور الذي يحمي السلطات الثلاث عبر وضع ضوابط لكل منها وعبر استقلاليتها، فلا عمل ديمقراطي دون هذه الاستقلالية التي يحميها الدستور، وإلا فإن النظام ينحدر إلى الاستبداد.

قدم هذا المفكر بحثًا في روح القانون وضرورته وماهيته معًا، وسعى إلى تكريس مفهوم (الحرية) في صلب القوانين، فقدم في الباب الثاني عشر بحث القوانين التي توجد الحرية ليعرفها قائلاً «وهي ممارسة الإنسان إرادته، أو على الرأي الذي يكون الإنسان عليه، حسم ممارسة إرادته على الأقل. وتقوم الحرية السياسية على السلامة أو على الرأي الذي يكون لدى الإنسان حول سلامته على الأقل»[1]. وهنا يربط حرية المواطن بصلاح القوانين الجزائية؛ لذا فهو يهاجم القوانين التي لم تضمن هذه الحرية عبر التاريخ وينطلق أبعد في مهاجمة القوانين التي تقضي بهلاك الإنسان عن شهادة واحد، ليقرر أن العقل يتطلب شاهدين[2].

مونتيسكيو في كتابه هذا باحث في القوانين عامة والقانون

(1) مونتيسكيو، مصدر سابق، ص 272.

(2) المصدر نفسه، ص 273.

الدستوري بالجملة؛ ولهذا كان لا بدّ من اصطدامه بالهيمنة الكنسية على الفكر في أوروبا رغم أن تلك المرحلة كانت بداية تقلص هذه الهيمنة التي أنهتها كليًّا الثورة الفرنسية بعد ظهور الكتاب بأربعة عقود.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن ديمقراطية مونتيسكيو لم تمنعه من إطلاق أحكام متعسفة على الشعوب غير الأوروبية من زاوية عنصرية وإقليمية، فقد بحث تأثير الإقليم والعنصر والدين على قابلية الشعوب للنهضة والتوجه نحو الديمقراطية، فقدّم عنوانًا كهذا «سبب ثبات الدين والعادات والأوضاع والقوانين في بلاد الشرق»[1].

ومع ذلك ربما كان السبب في هذا التوجه العنصري لديه هو تعصبه للجمهورية، باعتبارها الشكل الأمثل للأنظمة (تمامًا كما فعل أرسطو) ليقول «إن حب الجمهورية في الديمقراطية هو حب للديمقراطيه»[2]، لينطلق أبعد من ذلك، مؤكدًا أن الديمقراطية هي المساواة بين الناس، وهي أساس القيم الأخلاقية للدولة، وعلى هذه القاعدة قدم مونتيسكيو نفسه ممثلًا لعصره، من زاوية فصل الكنيسة عن النظام، مع التمسك بقيم الدين الأساسية ملحقًا الحرية والديمقراطية في صلب هذه القيم التي يجب أن يكون عليها بناء النظام السياسي.

8 ـ جان جاك روسو (1712 ـ 1778)، والعقد الاجتماعي وفلسفة الحب في السياسة:

إذا كان من فضيلة لهذا المفكر أهّلته ليحتل مكانة في الفكر

(1) مونتيسكيو، مصدر سابق، ص 225.
(2) المصدر نفسه، ص 69.

السياسي، فهي عندما قرر، أن تطور المجتمع يحصل عندما يتفق الأفراد على التنازل للجماعة عن حقوقهم في السيادة، فذلك على أساس اشتراك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين، لتمثيل الإرادة العامة، على أن إرادة الغالبية تمثل الإرادة العامة بعد تكوُّن النظام[1].

يقسم روسو الحكومات إلى أربع: مَلَكية، أرستقراطية، ديمقراطية، مختلطة، وقد استحسن روسو نظام الحكم الديمقراطي، وفضّله على النظام النيابي الذي هو بنظره دليل الفساد السياسي، ما يعني أن الديمقراطية في المدن اليونانية من ديمقراطية في المدن الرومانية، بما تضمنته من مشاركة جميع أبناء الشعب في اتخاذ القرار، رغم أنه كان يعرف استحالة ذلك في زمنه.

يُعَدُّ هذا الباحث من الممهدين للثورة الفرنسية، كما اعتبر مضادًّا للفكر الاستبدادي، ولكن ميزته ضمن كل أولئك المنادين بالحرية والديمقراطية في القرن الثامن عشر، أنه قدم نظرية سياسية واكبت نظرية مونتيسكيو؛ ولكنها توشحت برومانسية إنسان يسعى للكمال في النظام السياسي، على قاعدة المحبة، وهنا يمكن العودة إلى أصول دراسته الكنسية أيام طفولته وكذلك نشأته البائسة.

العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، أو مرحلة الانتقال من النظرية التقليدية للنظام السياسي، لدولة في القرون الوسطى، إلى الفلسفة الحديثة للنظام، إصرارًا منه على ضرورة تجديد النظام والمجتمع تجديدًا كليًا، ولهذا فهو يعترف باختلافه كليًّا عن

---

(1) موريس كرانستون، **أعلام الفكر السياسي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1970، ص 70 ـ 71.

مونتيسكيو[1]، فهذا برأيه لم يهدف إلى معالجة الحق السياسي وإنما اكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومة القائمة. ومن الواضح أن رأي روسو فيه الكثير من عدم الدقة.

شكّلت أفكار روسو في تحديد عناصر النظام السياسي ثورةً في زمنه على الاستبداد، فهو مع الدولة الحديثة ذات السيادة والقوانين والدستور والسلطات المنفصلة، والانتخابات (اللجوء إلى صناديق الاقتراع لاختيار الحاكم) فهي في رأيه تدع لكل مواطن أملاً معقولاً في خدمة وطنه[2]. وهكذا فإن روسو يعتبر أن القانون وحده هو الذي يحدد صلاحيات الحاكم، وكذلك المساواة بين المواطنين؛ ولكنه يقرر في النهاية استحالة تحقيق وعود الديمقراطية الصحيحة. والواقع أن العودة إلى بحثنا في جدلية النخبة، في النظام السياسي في الباب الثاني من هذا الكتاب، تؤكد بوضوح أن رومانسية روسو في المسألة الديمقراطية هي التي أدت به إلى إطلاق حكم كهذا.

إن دراسة حياة وإنتاج كل من مونتيسكيو، مكيافللي وروسو، ترجح اتجاه الأخير نحو الغالبية الفقيرة في الأمة، والاعتقاد بضرورة حصولها على الحق في اختيار الحاكم. ورغم أنه يميل إلى الديمقراطية المباشرة، إلّا أن إصراره على صناديق الاقتراع ظل انحيازًا للطبقات الفقيرة، وربما كان هو الأقرب إلى وجدان الأمة الفرنسية التي صنعت الثورة الشهيرة بُعيد رحيله بقليل، في ما اعتُبر الأولان أقرب إلى الأرستقراطية وإلى منح الحاكم سلطات أكبر في النظام السياسي.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 173.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن فكرة الاجتماع الدوري للشعب، لتجديد ثقته بالحكومة والموظفين العامِّين، موجودة في دستور الولايات المتحدة الأميركية، ولو أن روسو لم يقر باستحالة ذلك في زمنه، نظرًا لصعوبة جمع الناس[1]. لكن العنصر السياسي الأهم عند روسو هو المساواة، فهي قاعدة دعم النظام السياسي، وبالمساواة تُحمى الحرية والعدالة في آن معًا[2]. وأخيرًا، فإنّ روسو يحدد سبب انهيار النظام السياسي باتجاهه إلى الطغيان «وهناك يقع تغيير عجيب، ذلك أن الدولة لا الحكومة تتقلص، وبهذا أعني أن الدولة الكبيرة تنحل، وتتألف فيها دولة أخرى مركّبة من أعضاء الحكومة فقط، وتكون تجاه بقية الشعب سيّدته وطاغيته، حتى إذا ما اغتصبت الحكومة السيادة، نُقض الميثاق الاجتماعي، وحُمل المواطنون على الطاعة دون هدف»[3].

والواقع أن روسو يفاجئ قارئه بدقة تحليله للواقع، وتنبؤاته بزوال هذا الواقع، بفعل الشعب أو قوى خارجية على حد سواء، وإذا عدنا إلى زمنه فإن آراءهُ هذه تعتبر ذروة الثورية ما أدى إلى ملاحقته، وهروبه المستمر حتى موته وحيدًا في مكان منعزل، وقيل إنه انتحر.

9 ـ آدم سميث (1723 ـ 1790):

يُعزى لهذا الباحث تأسيسه علمَ الاقتصاد السياسي، ولو أن بعضهم يمنح أرسطو الريادة فيه، ولعل دمج الاقتصاد أو النظام

(1) جان جاك روسو، مصدر سابق، ص 145.

(2) نقولا مكيافللي، مصدر سابق، بحث عن النظام السياسي بعد مكيافللي، مصدر سابق، ص 265.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، ص 141.

الاقتصادي بالنظام السياسي، هو أحد أهم سمات العصر الحديث، نظرًا لتأثير الاقتصاد على شكل الحكم في الدولة، فقد قدم هذا الباحث إسهامات كبيرة في جدلية السلطة السياسية واقتصاد الدولة، والتراكم الرأسمالي فيها، وعلى هذا الأساس أمكن تصنيف الأنظمة على قاعدة النشاط الاقتصادي فيها بين رأسمالية أو اشتراكية، وهي التصنيفات التي أخذت مصداقيتها من التطبيقات التالية في أوروبا، خاصة بعد انفجار الثورات العمالية وظهور البيان الشيوعي عام 1848.

10 ـ جيرمي بنتام:

يكمن تأثير هذا المفكر السياسي الإنكليزي في ما قدّمه منذ العام 1832، من أفكار حول تأثير المنفعة في السياسة، بحيث بقي مذهبه أقوى عامل مؤثر في الفكر السياسي الإنكليزي، بل والعالمي، رغم اتصافه بالغلوّ والراديكالية والخروج على العقد الاجتماعي[1]. وجذر نظرية بنتام السياسية، هو أن النظام مهما كان شكله فإنّ معياره الصحيح هو مدى ما يحقق من المنفعة للناس، وربط ذلك بأن الديمقراطية هي التي تحقق هذه المنفعة؛ لأن الهدف هو السعادة الفردية، وليس الجماعية فتعاليم هذا المذهب بشكل مجرد تتضمن الديمقراطية الفردية، وهو يجيب بذلك على سؤال: «إلى أي حد يستطيع هذا النظام أن يبلغ في توفير السعادة للناس، زيادة على ما هم عليه في حالتهم الراهنة»[2]؟ وبالمحصلة، فإن الليبرالية والحرية الفردية المطلقة

---

(1) **النظام السياسي**، مصدر سابق، ص 49.

ـ يجب النظر إلى هذه الفكرة باهتمام، لأنها تتطابق مع النظرية الإسلامية حول المصالح المرسلة وأن هدف النظام هو تحقيق مصلحة الأمة (كما سنرى).

(2) المصدر نفسه، ص 51.

في النظام السياسي، هي هدف هذه المجموعة من المفكرين الذين أفرزتهم إنجلترا بإطلاق هذا النوع من الحرية، دون التدخل في شؤونها «حتى تدرك مستقرها على ما تسوقها إليه السُّنن العامة»، كما يقول بنتام.

هذا وقد انسجمت آراء بنتام مع آدم سميث وريكاردو في الحرية الاقتصادية بعد الثورة الصناعية في أوروبا؛ لأن للأشياء مساقًا طبيعيًا، فإذا تُرِك الأفراد وشأنهم كلٌّ يغالب أمره بكدّه وجدّه، فإن مجموع ذلك هو المصلحة العامة والفردية معًا. واستطرادًا فإن النظام الذي يحمل أفكار هؤلاء هو الذي لا يتيح للسلطة السياسية، إلّا تدخلًا محدودًا في نشاط الأفراد الاقتصادي والسياسي والشخصي. لذا يعتبر الوضع في النظام البريطاني اليوم نسخة من أفكار بنتام وجون ستيوارت مل «في الحرية الاقتصادية والإصلاح»، حيث يكون تدخل السلطة لمجرد منع الانحراف الذي يمكن أن يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمجتمع فحسب.

11 ـ النظام الإسلامي:

هو النظام السياسي الذي تأسس في المدينة المنورة بُعيد هجرة رسول الله (محمد بن عبد الله) (ص) إليها عام 622م، ويُعرَف من القرآن والسنّة النبويّة[1] باعتبار أن الإسلام دين ونظام سياسي. ولعل أبرز من لخّص عناصره بإجماع المؤرخين، هو علي بن حبيب

(1) السنّة النبوية بالإجماع: هي ما قاله رسول الله وفعله أو أقره، وفي المجال السياسي يضاف إلى ذلك سيرة الخلفاء الراشدين الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، لدى أهل السنّة والجماعة، بينما اعتبر الشيعة أن ما يلزمهم سياسيًا هو سيرة الإمام علي أثناء تولّيه الخلافة حتى استشهاده في العام 40هـ.

الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) من أهل السنّة والجماعة في القرن السادس الهجري، بينما أنجزت «مدرسة أهل بيت رسول الله» حصيلة فكرية ضخمة في هذا الموضوع، لعل أبرز من لخصها في العصر الحديث، الإمام روح الله الموسوي الخميني وآخرون، استنادًا إلى تراكم الفقه الشيعي السياسي المستند على تراث أئمة أهل البيت، وخاصة الإمام جعفر بن محمد (الصادق).

هذا النظام سيكون موضوعًا رئيسًا لهذا البحث، ـ كما سنرى في الفصول اللاحقة ـ لهذا سنكتفي بالإشارة، إليه باعتباره نظامًا حقق عبر العهود الإسلامية المتعددة، دولاً عديدة بدءًا من نظام سياسي وطده رسول الله في المدينة المنورة (يثرب)، وصولاً إلى الدولة العثمانية التي انتهت في بداية القرن العشرين، مرورًا بدولة الراشدين والدولة الأموية والعباسية والفاطمية وغيرها مما سيكون له مكانه في هذا البحث.

في الختام فإن المقارنة بين النظم السياسية والنظام الإسلامي، تدفعنا إلى أنّ التطور السياسي للمجتمعات الإنسانية أفرز مجموعة من النظم، وإنِ اختلفت وتيرة هذا التطور بين الأمم، سواء قُبيل ميلاد المسيح أو بعده، وبين تطورها في العصور الحديثة، فإذا نظرنا إلى التصنيف الأرسطي، وجدنا أنه وضع المصطلحات التي لم تختلف كثيرًا عنها اليوم، ولكن المضامين شهدت اختلافًا واسعًا، ثم برز إلى الوجود النظام السياسي الإسلامي والاشتراكي، وكلاهما يستند إلى الإيديولوجيا، حتى وإن رفض منظّرو الماركسية اعتبارها إيديولوجيا بل منهج عمل لتحقيق العدالة بين البشر، علمًا أن الإسلام اعتبر أن هدف وجود النظام، هو غاية لتحقيق هذه العدالة.

فإذا عدنا إلى مفهوم أرسطو عن النظام السياسي الذي هو صورة للمجتمع أو يلائم صورة هذا المجتمع وتركيبته الاجتماعية، فإنه يجدر التأكيد على أن النظم السياسية لا تقوم من الفراغ، بل هي تعكس طبيعة البناء الاجتماعي ونوعية الطبقات أو الشرائح الاجتماعية القائمة، وبنية النظام الاقتصادي للمجتمع ومنظومة القيم السائدة[1]؛ فالنظم السياسية تستند من أسفل، على تركيبة اجتماعية تضمن وجودها وتستفيد من خدماتها وتسمى لذلك باسمها[2]، كما ترتبط من أعلى، بمجموعة القيم الثقافية التي تساهم في تحديد الغايات العامة للاجتماع السياسي، والتي تفرض على النخب الحاكمة إخضاع خياراتها السياسية لمعايير مقبولة وتطويع مصلحتها الخاصة لمنطق المصلحة العامة. ذلك أن أيَّ نظام سياسي ومهما كان نخبويًا ومطلقًا، فإن التزامه بقضاء حوائج الناس ومصالحهم أمر ضروري لاستمراره وإلا وُوجِه بالثورة.

وإذا نظرنا إلى التصنيف المعروف للنظم السياسية باتفاق الباحثين (وقد أشرنا إلى معظمها) وجدنا أنه قد أطلق على بعضها مصطلح الأرستقراطية، بمعنى أن الطبقة المتحدرة من الأسر النبيلة هي صاحبة القرار، ودعيت ثانية «بالأوليغارشية»، لأن القرار في النظام لأصحاب المصالح والأعيان والوجهاء، وثالثة سميت بالدكتاتورية لأن السلطة في يد رجل واحد وله القرار الأول، وتنصاع له جميع مؤسسات الدولة. ورابعة سميت ديمقراطية لأن القرار (نظريًا) في يد نواب الشعب المنتخبين منه مباشرة. وفيه الإجماع الشعبي وينقسم إلى فئتين: أغلبية

---

(1) برهان غليون، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، 2004، ص 26.

(2) يستثنى النظام السياسي الإسلامي من هذه القاعدة لأنه رفض نظرية الطبقات (كما سنرى) واعتبر الناس سواسية كأسنان المشط (انظر: الباب التالي).

وأقلية وتؤخذ فيه القرارات أو التشريع بالأغلبية المطلقة. أما النظام الاشتراكي فإنه يعني أن وسائل الإنتاج في يد الشعب وليس في يد أصحاب رؤوس الأموال بحيث يتمكن المنتجون عبر ممثليهم في النقابات من إفراز قيادة للدولة تكون هي صاحبة القرار. هذا وقد ادّعت الماركسية أن هذا النمط من النظام هو الديمقراطية الشعبية التي تستحق أن تكون الأكثر مصداقية في التمثيل للشعب، لأن غالبيته الساحقة من الفقراء والعمال أصحاب المصلحة الحقيقية في السلطة. وقد استند منظّروه إلى تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب، وهنا الشعب، هو الذي يحكم بواسطة ممثليه، وليس عن طريق مندوبين فرضوا أنفسهم بقوتهم المالية وسيطرتهم على الاقتصاد.

النظام (الثيوقراطي) على سبيل المثال، يمكن اعتباره تطورًا من النظام الأرستقراطي، ولكن عبر الخضوع لحكم رجال الدين والكنيسة، وقد عرفت أوروبا ذلك في القرون الوسطى، وصولاً إلى عصر الثورة الصناعية في القرن السابع عشر والثامن عشر، عندما أُلغيت هذه السلطة عبر الدخول المتدرج إلى الديمقراطية الغربية، بُعيد ظهور المفكرين الكبار لهذه النظرية، وإبداع نظرية فصل السلطات على يد (مونتيسكيو) كما أسلفنا.

ويضيف باحثون نظامًا آخر يتفرع عن النظام الاشتراكي، هو النظام (البيروقراطي) وقد عرفت الكتلة الشرقية وخاصة الاتحاد السوفياتي نظامًا كهذا، وهو يعني أن السلطة محصورة بيد طبقة أفرزها حزب واحد يقود الدولة، بحيث تحوّل النظام عمليًا إلى حكم المكاتب التي يقودها أشخاص حزبيون، وقد لا يكونون ملتزمين بالنظرية

الحزبية، والغالبية العظمى منهم انتهازيون هدفهم السلطة وليس مصلحة النظام. فالحزب يتماهى مع الدولة ويستعمر أجهزتها باسم الغالبية العظمى من الشعب بينما ينفصل هؤلاء عمليًا عن الناس ومصالحهم[1].

إنما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: تتجه إلى صعوبة الإحاطة بكل تفرعات النظام السياسي لعناوينه الكبرى التي عددناها، فذلك لا يحتمله هذا الوجيز، نظرًا لصعوبة الإحاطة بكل تلك التفرعات من جهة، واحتياج المسألة إلى دراسة شاملة لتاريخ تطور المجتمعات وأنظمتها السياسية من جهة ثانية.

الثانية: إن واقع الحياة السياسية للمجتمعات، أغنى بكثير من كل تلك النماذج، فلكل مجتمع إعادة إنتاج لنظام سياسي خاص به، سواء حمل عنوان الدكتاتورية أو الديمقراطية أو الثيوقراطية أو غير ذلك من التسميات. فالمجتمع هو الذي يبلور النظام بالممارسة ليصبح خاصًا به، وذلك حسب نوعية الثقافة السياسية وما تتضمنه من قيم ومبادئ وتوجهات أخلاقية ومعرفية خاصة به، وعبر تفاعل هذه العناصر المتعددة في تنوعها وتفاوت نموها في الزمان والمكان، حيث تنبع التشكيلات الخاصة اللانهائية للنظم السياسية[2].

إن ذلك يؤكد أن كل نظام سياسي هو نسيج وحده في

---

(1) حذّر المفكر الاشتراكي فلاديمير لينين من بروز هذا النظام على أنقاض النظام الاشتراكي وأنه سيؤدي إلى سقوطه، وقد تحقق ذلك فعلاً بسقوط الاتحاد السوفياتي، كأول نظام سياسي اشتراكي، عام 1990.

(2) **النظام السياسي في الإسلام**، مصدر سابق، ص 30.

المضمون، حتى وإنْ تشابه في الشكل بانطباق المصطلح العام على نظامه[1]. ومن هنا يمكن القول إن نظام الخلافة الإسلامي أو النظام السياسي الذي أفرزه الإسلام في النظرية والتطبيق، يختلف جذريًا في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي. فلا يمكن الحديث عن تطابق نظام الخلافة المعتمد في المراحل الراشدية والأموية والعباسية مع نظام السلطنة العثماني، وكلها مراحل سوف تأخذ حقها من الدراسة في هذا البحث.

لهذا يعتبر التصنيف الأرسطي للنظم السياسية مجرد تصنيف للعناوين الكبرى بقصد الدراسه، فتجسد أيّ نموذج للنظام يخضع غالبًا للفئة أو الطبقة أو النخبة الحاكمة، بما في ذلك نوعية الثقافة السائدة والظرف السياسي والجغرافي والديمغرافي والإيديولوجي وتوازن القوى الاجتماعية.

في تحليلنا للنظام السياسي الإسلامي (موضوع البحث) وباعترافنا، أن الأسس النظرية في الكتاب والسنّة، وما واكبها من تطبيقات في المراحل اللاحقة (الرسول ـ الراشدون)، اختلفت عن الأنظمة الإسلامية ـ أو ما تمَّ التعارف على تسميته كذلك ـ وبدرجات كبيرة، تبعًا للعناصر نفسها التي عرضنا. وبالمقارنة مع النظم الغربية فإن النظام السياسي الإسلامي عمومًا وفي التطبيق، تحول إلى خليط من العناصر التي فرضها الإسلام والتي اقتبست من المحيط الإقليمي والعالمي، حتى إذا قبلنا فرضًا أن النظام الراشدي هو إسلامي بالجوهر، عندما ربط المجتهدون بين سلوك الخلفاء الراشدين ومنهج

(1) إنّ الأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ، فالنظام السياسي الديمقراطي في كل من روما وأثينا لم يتطابقا على الإطلاق.

الرسول (ص) في تأسيسه للنظام، فإن التلاقح الحضاري والظروف الاجتماعية والجغرافيا فرضت أشكالاً من النظم السياسية ابتعدت أو تقاربت مع الخطوط العريضة للنظام السياسي الإسلامي، أو تطبيقاته في صدر الإسلام (رسول الله والراشدون).

أما في العصر الحديث، فإن الدولتين الكبيرتين اللتين ترفعان يافطة الإسلام كمصدر للتشريع الديني والسياسي وهما السعودية وإيران، تختلفان في فهم الإسلام وذلك بناءً للمذاهب المتبعة من ناحية، ولمفهوم الدولة من ناحية ثانية، ففي المملكة العربية السعودية ورغم الإصلاحات المتعددة التي جرت على مستوى الاقتصاد والتنمية والتنظيم المدني، إلّا أن الإصلاح السياسي لم يأخذ لغاية تاريخه المنحى الطبيعي للتغيير المفترض؛ يضاف إلى ذلك العلاقة بين النظام السياسي القائم والمصالح الاستراتيجية التي تشكلها الصناعة النفطية من جهة أخرى.

وفي إيران الإسلامية تدخّل الفهم الفقهي للإسلام عبر اجتهادات المذهب الجعفري وعلمائه، عبر القرون مع إقرار المعاصرين ومنهم المؤسس الإمام الخميني، بضرورة إنشاء النظام السياسي والدولة الإسلامية على قاعدة هذا المذهب، بعد قرون من الرفض لأسباب لها علاقة بالمذهب ذاته[1]. هذا النظام الذي تمَّ تطبيقه اليوم على أساس

(1) الإمام روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مقدمة حول صلاحيات الولي الفقيه، مركز بقية الله الأعظم، دمشق، 1998، ص 63. والخميني يتساءل: هل يجب أن تبقى الأحكام الإسلامية معطلة طيلة فترة الغيبة الكبرى؟ كل من يقول إنه لا ضرورة لتشكيل الحكومة الإسلامية، فهو منكر لضرورة تطبيق الإحكام الإسلامية!

ولاية الفقيه (وهو ما سنراه في الباب الثاني من هذا البحث)، مع اقتباسات هامة من الدساتير الغربية مع إقرار منهج الاستفتاء العام واللجوء إلى صناديق الاقتراع لاختيار من يحكم، كل ذلك يتم بإشراف الولي الفقيه، الذي يخضع هو أيضًا للانتخاب من قبل النخبة من الفقهاء.

إن الحكم الملكي السعودي ينطلق من قاعدة مذاهب السنّة ويحظى بالتأييد القبلي وهو يعتبر حكمًا مطلقًا يشابه حسب المصطلح، الأنظمة الملكية القائمة على سلطة الحاكم الفرد، المرتبط بحاشيته من ناحية وبسلطة رجال الدين في المجتمع من ناحية أخرى. لذا عُدَّ النظام الإيراني الإسلامي مختلفًا عن النظام السعودي وعن مثيله العثماني أيضًا، رغم اعتماد كل تلك الأنظمة على الإيديولوجيا الإسلامية والاجتهادات التي وفرها علماء الإسلام لهذا النظام أو ذاك.

وهنا يمكن أن نجد قاسمًا مشتركًا بين هذه النظم الإسلامية الحديثة حيث (انتهت الخلافة العثمانية عام 1924 بقرار من أتاتورك) بوجود «الخليفة» أو الاسم المرادف: «للسلطان» «الولي الفقيه»، أو «الإمام». وفي كل من الأنظمة الثلاثة: العثمانية، السعودية، الإيرانية، بالترتيب، بمعنى أن الدولة العثمانية استبدلت اسم رأس الدولة بكلمة السلطان، الذي هو حسب ما كرّسته الوثائق (خليفة المسلمين)، بينما كرّست السعودية اسم خادم الحرمين الشريفين وارتضت إيران لرأس نظامها اسم الولي الفقيه، وذلك يعني الإمامة النائبة (كما سنرى) عن «الإمام المهدي المنتظر» حتى ظهوره المستقبلي، الذي لا يعلمه إلّا الله لأنه مكتوب في عالم الغيب.

النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالنظام الاشتراكي، وفّر للمواطن سلسلة من الضمانات الاجتماعية تشبه كثيرًا ما وفره النظام الاشتراكي، ومع ذلك فهو يبتعد عن هذا النظام، بأنه أقرّ الملكية الخاصة إلى أبعد الحدود، مع تقييدها باشتراطات تمنع الأغنياء، من تكوين طبقة نافذة تتحكم بالنظام بحكم قوة المال، أو كما قال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ...﴾ (سورة الحشر: الآية 7)، وهو يعني بالاتفاق، تقسيم الثروة بين المسلمين أو ما يمكن اعتباره موارد الدولة بشكل عام.

وإذا عدنا إلى رسالة الإمام علي بن أبي طالب التي عَهِد بها إلى مالك الأشتر، (وهي ما سنفصّله في بحث النظام السياسي عند الراشدين) وجدنا مجموعة من القوانين الأساسية لهذا الضمان أهمها: إقرار قانون تعويض البطالة من بيت المال لكل من لا يتوفر له العمل، ثم سداد ديون المواطن للمدين إذا عجز عن السداد، وقد فصّل ذلك الباحث الإسلامي السيد محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا)[1]، بأهمية بارزة لاستناده إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة وسيرة الإمام علي بن أبي طالب والأئمة الاثني عشر كجزء من السنّة[*].

وبالعودة إلى مسألة طبيعة النظام الإسلامي مقارنة بالنظم الأخرى،

---

(1) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار الفكر، بيروت، ط4، 1973، ص 569، والصفحات 613 ـ 644؛ علمًا أن هذا الكتاب كرس من قبل جماعات الإسلام السياسي جميعًا كأساس للنظام الاقتصادي السياسي الإسلامي.

(*) يتفق المسلمون السنة على أن التطبيق الذي قام به الخلفاء الراشدون للنظام السياسي جزء من السنّة النبوية، انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**.

فإن الصدر يتفق مع الباحثين المسلمين في الإسلام السياسي بأن هناك منطقة من الفراغ في التشريع الإسلامي السياسي، مردّه إلى تطور علاقات الإنسان بالطبيعة والثروة، تبعًا للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع، خلال ممارسته لحياته السياسية والاقتصادية والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على المشكلات التي تواجهه، فمنطقة الفراغ إذن، تعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور علاقات الإنسان بالطبيعة[1] وتدرأ الأخطاء التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي عبر الزمن.

وهذا يعني ببساطة إعطاء وليّ الأمر صلاحية تقديم اجتهاداته المتصلة بهذا التطور، في ما لم يرِدْ به نص تشريعي إسلامي يدل على حرمته أو وجوبه. وهكذا وتبعًا للآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ...﴾ (سورة النساء: الآية 59)، يمكن لولي الأمر إصدار أوامر المنع أو الوجوب تبعًا لرؤيته الشخصية كقائد إسلامي، وذلك في الحدود التي لا تتنافى مع الثوابت الإسلامية. هذا الأمر ينطبق على السياسة والاقتصاد معًا باتفاق الباحثين الإسلاميين لتحقيق هدف النظام السياسي، وهو إقرار العدالة في الأرض (كما سنرى في البحث اللاحق).

الاتفاق على أن التطور الزمني والإنساني، يلقي بظلاله على الفكر السياسي الإسلامي، شمل جميع المفكرين الإسلاميين من كل الأطراف، مع التمسك بوجود الثوابت الأساسية: كالعدالة، ولكن هؤلاء اختلفوا في مسألة تداول السلطة وتكوين مؤسسة ولاية الأمة،

---

(1) **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص 641.

ومعنى الشورى التي شرخت المسلمين إلى قسمين رئيسيين (كما سنرى لاحقًا)، ولهذا طرح العصر الراهن أسئلة صعبة عن مشكلة وجود نظام سياسي إسلامي ثابت وغير خاضع للتأويل والاجتهاد، ولأن القرآن والسنّة النبويّة طرحا مفاهيم مجردة من مسألة الحكم، ولأن التطبيق النبوي والراشدي أصبحا من الأمور المختلف عليها (كما سنرى)، فقد وسّع المجتهدون منطقة الفراغ التشريعي، وقدّموا رؤيتهم لنظام إسلامي، مع تمسكهم بأن الإسلام دين ودولة، إيديولوجيا ونظام سياسي يستند إليهما، وهم «أي المجتهدون» في الآن ذاته مارسوا عملية النقد للاجتهاد الآخر، باعتبار أن الإسلام سمح في مجال الفكر السياسي بهذا النقد[1]، بل وتجاوز ذلك إلى فتح باب الاجتهاد حتى في الأمور التي تتعلق بالثوابت والعبادات، هذا وقد اعتبر المفكرون المسلمون أن في ذلك دلالة على مرونة الإسلام وصلاحيته لكل العصور، وهو ما أدى إلى القول بوجود أنظمة سياسية إسلامية وليس نظامًا واحدًا.

من كل هذا يمكن تأكيد أن النظام السياسي الإسلامي يتلاقى أو يتقاطع مع الأنظمة السياسية التي حددها أرسطو، والتطور اللاحق بالنظم السياسية الأخرى، ويختلف عنها في آن معًا. ذلك أن هذه النظم الإسلامية في تطورها ومواكبة مستجدات العصر، تلاقت أو تقاطعت وافترقت تمامًا ككل النظم النابعة في الفكر الإنساني الدنيوي. وأن النظم الحديثة منها قامت بالفعل بالانتقال من مستوى الممارسة السياسية الملحقة بالدعوة الدينية، إلى مستوى الدعوة الفكرية المؤسسة

---

(1) برهان غليون، مصدر سابق، ص 11 ـ 14، و 97 ـ 100.

لسياسة ديمقراطية جديدة إنسانية وعقلانية، سواء نجحت في التطبيق أو أخفقت، تمامًا مثل كل السلوك الإنساني في نجاحاته وإخفاقاته[1].

من جهة أخرى يتجه مفكرون إسلاميون آخرون إلى أن الكليات التي وضعها الإسلام لنظام سياسي، وإنْ لم تأتِ بنظام حكم معين محدد التفاصيل، فإنها رسخت عنصرين أساسيين هما: العدالة والأخلاق[2]، فكل نظام جانب هذين العنصرين ليس إسلاميًا. فهل يكفي ذلك لتحديد معالم نظام إسلامي يستحق أن يطبق؟ أو طُبِّق ويستحق أن يقتدى به؟

لقد امتلك النظام السياسي الإسلامي فرادته من العنصرين السالفين، بمعنى أنه رفض مبدأ الذرائعية في السياسة، بمعنى أن تكون المصلحة هي المقياس الأول في سياسة الدولة، أو ما عبر عنه مكيافللي (كما رأينا) بأن الغاية العادلة تبرر الوسائل القذرة لتحقيقها، ومع ذلك فإن التطبيق اللاحق للعصر الراشدي لم يشهد الالتزام بذلك على أيّ حالة وهو ما دفع الكثيرين لنفي الإسلامية (كما سنرى في تحليل الدولتين العثمانية والفاطمية). لقد اجتهد عدد من المفكرين الإسلاميين القدماء، إلى جانب الماوردي لتشريع النظام السياسي، وكلهم من أهل السنّة والجماعة، ولا زال هذا الاجتهاد المرجع الأول

---

(1) للمزيد من التفاصيل والتوسع يمكن مراجعة كتاب الدكتور برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة، الدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993؛ كتاب **الإسلام والسياسة، الحداثة المغدورة**، مؤسسة لاديكوفيرث، باريس، 1997.

(2) د. عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006، ص 36؛ ويضيف الكاتب ثابتًا إسلاميًا آ خر هو: الحرية.

للمحدثين للاستناد إليه في وجود وإسلامية هذا النظام. فالقاضي أبو يعلي الحنبلي في كتابه (الأحكام السلطانية)، وإمام الحرمين الجويني في كتابه (غياث الأمم)، والبغدادي (أبو منصور عبد القادر بن طاهر) في كتابه (أصول الدين)، وغيرهم، ممن أفرد فصلاً من كتابه للحديث عن الإمامة تحديدًا، بمعنى الخلافة أو رئاسة الدولة بالتشديد على ما يجب للإمام من الطاعة بالنسبة للمسلمين، وما يجب عليه من العدل والاستقامة، فقد ظل الهدف من كل ذلك في أزمانهم المتفاوتة، «التشريع»، للوجود القائم حفاظًا على الوحدة الإسلامية في رأيهم، بينما يعتقد باحثون كثر وخاصة من المستشرقين، أن ذلك تمَّ بغاية مواجهة المعارضة الشيعية التي اعتبرت أن النظام القائم لا يتمتع بالشرعية الإسلامية[1].

إن إثبات هذا التبرير هو الذي دفع كل أولئك القدماء لتقنين النظام السياسي القائم بدءًا من الراشدين وصولاً إلى بني العباس ومن ثم العثمانيين، وما وجدناه لدى الغزالي وابن خلدون من نصوص تؤكد هذا الاتجاه، فعلى سبيل المثال يقول الغزالي «فالذي نراه أن الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس، وأن الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة، وقد ذكرنا في كتاب المستظهري ما يشير إلى المصلحة في ذلك»، «والقول الوجيز أنّا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تسوّفًا إلى مزايا (المصالح) ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن بطلت المصالح رأسًا، بل الولاية الآن لا تتبع إلّا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة»[2].

---

(1) انظر: الفصل الثاني من هذا البحث.

(2) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مطبعة بولاق، القاهرة، ج 2، ص 294.

والواقع أن هذا المفكر الشهير، هو رمز مفكري أهل السنّة عبر العصور وحتى اليوم، يلخص كل تفرعات هذا الفكر في تشريع القوة لامتلاك السلطة، ويغلّب المصلحة أو ما يمكن أن نطلق عليه الذرائعية (البراجماتية) في العمل السياسي، بإقرار ما أطلق عليه الماوردي (الحاكم المتغلب) كما سنرى في الفصل الثاني، وبهذا فإن البداهة تقتضي القول بمخالفة ذلك للثوابت الإسلامية في مسألة «الغاية والوسيلة»، الأخلاق والعدل، وهو ما أخذه عليهم الفقهاء والشيعة القدماء، والمحدثون، وذلك يؤدي إلى استخلاص تبرير تأخر هؤلاء عن تقديم البديل في «كتاب محفوظ» حتى عصر الإمام الخميني.

هاجم الغزالي الفكر السياسي عند الشيعة الإسماعيلية في كتابه (فضائح الباطنية) بالهدف نفسه، وهو تشريع الخلافة العباسية وفعل ذلك كثيرون غيره، وانصبَّ الهجوم على الدولة الفاطمية الإسماعيلية المعاصرة للغزالي، سواء منه أو من غيره من الفقهاء على اعتبار أنها خارجة على الإسلام، علمًا أن الإمامية من الشيعة لا يعتبرون أنها تمثلهم[1]، ويبدو أن هؤلاء جميعًا وخاصة (الغزالي) وقعوا في تناقض واضح عندما تنصّلوا من مبدإ أنّ الإمامة والنظام السياسي الإسلامي هما حصيلة الاجتهاد في الكليات الإسلامية، ولا ترقى إلى مستوى اليقين كما عبر عن ذلك إمام الحرمين الجويني في كتابه (غياث الأمم) عندما قال: «ومعظم مسائل الإمامة عارية من مسلك القطع، خالية من مدارك اليقين»[2].

---

(1) انظر: تحليل الدولة الفاطمية للنظام السياسي فيها في الفصل الثالث من هذا البحث.

(2) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الذيب، قطر، ص 75.

هذا الإنكار على أتباع مذهب أهل بيت النبي (ص)، لم يكن مجرد إنكار مشروعية الآخر، بل ويمكن اعتباره منسحبًا على نزع المشروعية الدينية عن كل المشروع السياسي السنّي أيضًا، والإقرار بأن النظام السياسي الإسلامي هو مجرد أحد أمور الدنيا التي تتعدد فيها الآراء ولا يأثم الآخذ بها، سواء قبل بالنظام القائم أم رفضه.

كل ذلك يعطي المشروعية للسؤال: هل في الإسلام نظام سياسي يمكن تطبيقه أو طُبّق بنجاح في مراحل التاريخ منذ بعثة رسول الله؟

إن الجواب عن سؤال كهذا، وقد طرحه المفكرون المحدثون في كل أبحاثهم، بل وتجرأ بعضهم ومنهم الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) 1925، والشيخ خالد محمد خالد (أين نبدأ؟) 1950[1] على إنكار وجود مثل هذا النظام في القرآن والسنّة، طرح في الفقه السياسي الإسلامي مسألة بالغة التعقيد، ولكنهم في النهاية اتفقوا على حقيقة وحيدة هي أن الإسلام دين ودولة، عبادات وتنظيم لحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، ونظام سياسي للحكم، وذلك كله خاضع للاجتهاد وتطور الزمن، وكله تمتع بالمشروعية الإسلامية[2] سواء جاء من قبل السنّة أو الشيعة.

الإمام الخميني من جهته اعتُبر ممثلاً من ممثلي الاجتهاد السياسي

---

(1) تراجع المفكران المذكوران عن آرائهما تلك قبيل وفاتهما، وخاصة خالد محمد خالد عام 1980، وأعلنّا أن الإسلام دين ودولة، وقد تمّ هذا التراجع بضغط من الشارع المصري ومؤسسة الأزهر.

(2) محمد سليم العوا، **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، بيروت، 1989، ص 120 ـ 135.

الشيعي الحديث، لم يوافق على هذا الاتفاق بين المفكرين السنّة، واعتبر أن النظام السياسي في العالم الإسلامي الآن فاقد للشرعية، ولكن لا بد من وجوده في كل الأحوال لمنع الفوضى[1]. حتى ولو اختلف المسلمون حول من يتولى هذه الحكومة، خاصة في رئاسة الدولة، وهو يتابع «لذا شكلت الحكومة بعد رحيل الرسول الأكرم (ص) في زمن الذين تصدَّوا للخلافة بعده، وفي زمن أمير المؤمنين (ع)، وكان هناك نظام حكومي تجري خلاله عملية الإدارة والتنفيذ». هذا القول يعني ببساطة وجود النظام السياسي في الكيان الإسلامي، بل وضرورته، واستمرَّ الخلاف حول إسلامية نظام كهذا في كل مراحل التاريخ الإسلامي، بما في ذلك النظام القائم في إيران اليوم، وهذا الخلاف واقع حتى بين مفكري الشيعة (كما سنرى في هذا البحث)، وبالنتيجة فإن القرآن والسنّة النبويّة في النظرية والتطبيق النبوي حتى رحيل رسول الله، شكّلا نظامًا سياسيًا لا زال هو القدوة في جوهر الإسلام السياسي، وسوف يستمر الجدل حول ما تلا ذلك ما استمر تطور الحياة والفكر المواكب لها.

بناء على ما سبق يمكن القول: إن مفهوم النظام السياسي جاء من مفهوم النظام والجماعة السياسية ليكون جزءًا من الدولة التي تتمتع بالإحاطة لأنها تضمن عناصر أخرى متعددة، يُبرز فيها الأرض أو الإقليم والسلطة ذات السيادة.

إن للنظام السياسي نظريات كثيرة تنصبُّ على طريقة سياسة شؤون البشر، كالنظام الرأسمالي والشيوعي والديمقراطي والدكتاتوري

(1) الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 63 ـ 64.

والإسلامي وغيرها؛ ولكنها تتميز جميعًا بتقسيم السلطات حتى ولو كانت في يد رجل واحد، هذا وقد انحاز معظم المفكرين من غير الإسلاميين إلى «الديمقراطية»، باعتبارها النظام الذي يمثل حكم الشعب ومشاركته في تقرير شؤونه، أما الإسلام فقد أقر بحاكمية الله تعالى، لهذا اعتبر هذا النظام متفردًا في كونه جزءًا من الشريعة الإسلامية وخاضعًا لأحكامها. فما هو الإطار النظري للنظام السياسي في الفكر الإسلامي؟

الفصل الثاني

النظام السياسي في الفكر الإسلامي

المبحث الأول:

النظام السياسي في الفكر الإسلامي
(الأسس النظرية)

تميّز الدين الإسلامي عن غيره من الأديان سواء السماوية أو الوضعية ـ اليهودية، المسيحية أو الزرادشتية، المانوية، البوذية ـ بأنه عبّر عن نفسه، بأنه يعالج أمور الماورائيات والقيم الأخلاقية وأمور الدنيا معًا. فالمسيحية كانت في فلسفتها العامة دار ممر، واسطة بين هذا العالم والعالم الآخر دين محبة وتسامح، وهذا ما جعل منها غاية بحد ذاتها، فلم تأت لتضع نظامًا يتناول حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فانصرفت بالدرجة الأولى إلى تهذيب الروح وتطهير الوجدان، والتوجه بالنفس الإنسانية إلى ملكوت السماوات[1]. وبهذا اعتمدت الدول التي اعتنقت المسيحية وخاصة في الغرب، على القوانين الوضعية، التي هي نتاج الحضارة الرومانية بالدرجة الأولى، بُعيد إعلان الإمبراطور الروماني قسطنطين عام (313م)، لهذا جاء وضع

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1995، ص 23.

القانون الروماني الرسمي[1]، وإنشاء مجلس الشيوخ، معبرًا عن دولة تعتبر المسيحية مجرد منهج إيماني لا علاقة له بسياسة الدولة، إلّا من زاوية تطهير النفوس والارتقاء بها، وصولاً إلى الغاية التي سعى إليها السيد المسيح.

فصل الدين عن الدولة هو سمة الحضارة الغربية التي كانت اعتنقت المسيحية قبل أن يتسرّب ذلك إلى المشرق، وظلت أنظمة الدول الشرقية تعتمد على القانون الروماني، ومثل ذلك حدث بالنسبة للإمبراطورية الفارسية التي اعتنقت الزرادشتية.

الباحثون المسلمون جميعًا، يعتبرون أن سر انحلال هاتين الإمبراطورتين، هو عدم اعتماد الاثنتين على نظرية سياسية، وأن ظهور الإسلام بنظريته المتميزة ساهم في انحلالهما[2].

فقد قدم الإسلام نفسه على أنه حركة إصلاحية للبشرية، تعالج نفوسهم ومجتمعهم ودنياهم، وأن رسول الله محمد بن عبد الله أُرسل للناس كافة، للقيام بإصلاح جذري ليقيم أصولاً جديدة للبشرية، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سورة سبأ: الآية 28).

معالجة الإسلام، من خلال نصوص القرآن ـ للحياة الإنسانية، انطلقت من أن البشر مادة وروح، وأنهم مجتمع أيضًا يتساوى الناس فيه أمام الله، ولعل نظرية المساواة في الأيديولوجية الإسلامية، والتي

---

(1) معروف الدواليبي، **القانون الروماني**، جامعة دمشق، ط1، 1953، المقدمة.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 24.

عبرت عنها آيات وأحاديث كثيرة، تعتبر اللبنة الأولى في الوصول إلى وجوب وجود السلطة، ثم الدولة في هذا المجتمع، «الناس كلهم سواسية كأسنان المشط»[1]، ثم أوجب القرآن الأخوّة بين المسلمين، وفي هذا تعبير أشد تأكيدًا على المساواة في الحقوق والواجبات: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ. . .﴾ (سورة الحجرات: الآية 10)، بل وانطلق رسول الله (ص) إلى ضرورة وجود علاقات أشد ترابطًا، «لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض ذاك، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»[2]، أو «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[3]، أو «ترى المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»[4].

ومن زاوية أخرى حدد القرآن والسنّة، ضرورة مواجهة كل العناصر التي تعمل للإساءة إلى المجتمع، تبعًا للآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. . .﴾ (سورة النور: الآية 19). هذا من الناحية الأخلاقية، ولكنه انطلق إلى الناحية العملية المتعلقة بالبيع والشراء ومنع الاحتكار، إلى آخر ما هنالك من نظام يتعلق بالمعاملات في المجتمع الإسلامي، ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَا

---

(1) حديث نبوي متفقٌ عليه.

(2) متفق عليه: **مسلم**، كتاب البر والصلة، ج 16، ص 116؛ **البخاري**، ج 2، ص 85؛ **مسند أحمد**، ج 4، ص 40؛ الأحسائي، **غوالى اللآلي**، ج 1، ص 162. . إلخ.

(3) متفق عليه أيضًا: **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج 1، ص 54؛ وفي **مسلم وغوالي اللآلي** للأحسائي.

(4) متفق عليه.

﴿ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ﴾ (سورة المطففين، الآيات: 1، 2، 3)، وقال رسول الله: «المحتكر ملعون»[1].

هذه النظرة بوجوب التعامل مع المسلمين كمجتمع، استدعت تأسيس سلطة، وهذه السلطة كان من البديهي أن تناط برسول الله عبر مجموعة من الآيات نذكر منها ما يلي:

﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ...﴾ (سورة النساء: الآية 105).

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ...﴾ (سورة المائدة: الآية 49).

﴿...يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ * أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ (سورة المائدة: الآيتان 49، 50).

المجتمع الإسلامي إذن، محكوم بوجود السلطة التي تدين بحاكمية الله تعالى أولاً؛ وعبر الرسول الذي أرسله حاكمًا (حسب نصوص القرآن) ثانيًا؛ وبضرورة وجود سلطة اجتماعية أقرّ الرسول بحتمية وجودها ثالثًا؛ حيث قال: «من مات وليس عليه إمام فميتته جاهلية»[2]، وأضاف أيضًا واصفًا وجود الإمام عبر البيعة وهو ما سنتطرق إليه من خلال هذا البحث: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[3]، وأضاف أيضًا هذا الحديث المثير للجدل من

---

(1) **الكافي**: ج 5، ص 163 وهو حديث متفق عليه أيضًا.

(2) **صحيح مسلم**، ج 12، ص 241؛ **الكافي**، ح1، ص 376.

(3) **مسلم**، ج 6، ص 22.

حيث إصرار الرسول على توجيه الحاكم العام للمسلمين في مرحلة معينة، والحديث يقول:

«لا يزال هذا الدين قائمًا حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»[1]، فقد قرر الفقهاء والمتكلمون المسلمون هذه القضية، واستدلّوا عليها (بالإجماع)[2]. هذا الإجماع على وجود خلفاء للرسول يحكمون باسمه واسم الله، يعتبر جوهر النظرية الإسلامية بضرورة وجود السلطة الإسلامية في المجتمع، والتي تحكم بما أنزل الله، بحيث يكون القرآن والسنّة النبويّة[3]، هما الدستور الذي يتحرك المجتمع من خلاله ولسنّ القوانين على قياسهما.

أولًا: السلطة السياسية

السلطة التي أمر بها الإسلام اعتبرها موجهة من القاعدة إلى القمة، ومتجهة بالمحصلة لخدمة المجتمع، وليست شيئًا منفصلًا عن مصالحه، وقد ضرب الإسلام بالمقابل أمثلة عن أنواع من السلطة المنفصلة عن مجتمعها، وتصل بالحاكم إلى مرتبة الألوهية، ولعل أبرز أمثلتها القرآنية (فرعون) حاكم مصر:

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ﴾ (سورة المؤمنون: الآيتان 45، 46).

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 42.

(2) المصدر نفسه.

(3) السنّة النبويّة بالتفسير المتفق عليه هي: كل ما قاله أو فعله أو أقره رسول الله، ويضاف إليها أيضًا ما سكت عنه: أي إذا تصرف أحد من الصحابة بفعل لم يرفضه الرسول اعتبر جزءًا من السنّة.

إن مطالبة الإسلام الحاكمَ أن يكون عكس ذلك، كما تعبّر عنه الآية الكريمة بوضوح، ثم أوضح سلوك الحاكم الإسلامي من خلال توصيف رسوله القائد كما يلي ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة التوبة: الآية 128)، ودلالة هذه الآية أن الحاكم هو جزء من الشعب (من أنفسكم) يأتي من صفوفهم ويعاملهم بالرأفة والرحمة والحرص عليهم، حتى ولو واجهوه بالعنت والمعاندة. وبهذا اعتبرت السياسة الإسلامية في السلطة متصلة حكمًا بالأخلاق، بعيدة عن البراجماتية في كل أحوالها، وهو ما اتفق عليه (جميع) الباحثين المسلمين[1].

لقد ربط الفكر الإسلامي السياسة (بالرعاية)، ومعنى الحكم تضمين القيِّمين الالتزام بهذه الرعاية حصرًا في كل درجاته، بدءًا من رب الأسرة، يقول رسول الله:

«ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[2].

بهذا تتحول السلطة الإسلامية إلى مسؤولية وواجب، ويصبح

(1) ممدوح العربي، **الأخلاق والسياسة**، دار الفكر العربي، بيروت، 1992، ص 210.

(2) **البخاري**، ج 8، ص 104؛ **مسلم**، ج 12، ص 213، وعنده كلمة الأمير بدلاً من الإمام.

المجتمع قوة أكبر من قوة السلطة، أو معادلاً لها، وتكون للمجتمع شخصيته وإرادته وقدرته على التعبير، وبالتالي الاعتراض، ليصبح قوة مؤثرة في سياسات السلطة وخياراتها، لهذا استوجبت السلطة الإسلامية العدالة المطلقة في إطار الشورى التي أصبحت أحد العوامل الرئيسية في النظام. إن تحديد مبدإ الشورى في السلطة اعتبر أساس العمل السياسي الإسلامي، وهو يستلزم وجود نخبة تشارك الرسول القائد. وقد حددها القرآن كما يلي:

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ...﴾ (سورة آل عمران: الآية 104)، هذه الأمة النخبة تشارك الحاكم في السلطة عبر التشاور معه لاتخاذ القرار حسب الآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى: الآية 38)، أو ﴿... وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ...﴾ (سورة آل عمران: الآية 159). وقد اعتبرت بذلك فريضة كالصلاة سواء بسواء[1].

الشورى خلق للسلطان، حتى وإنْ كان المخاطب الرسول الملهَم الذي لا ينطق عن الهوى، وقد أجمع الباحثون المسلمون على كونها للسلطة في الإسلام في حالة غير المعصوم، وقيد الشورى نفسها بالإسلام ومبادئه الأساسية، القرآن والسنّة النبويّة معًا.

﴿... فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ...﴾ (سورة النساء: الآية 59)، ولعل وجود الرسول الحاكم في المجتمع، يسهل عملية توضيح إرادة الله في المجتمع، فقد

(1) أحمد منير محمد، **دراسات في طبيعة السلطة الإسلامية: قيم ومفاهيم**، دار الرضوان، حلب، بلا تاريخ، ص 27.

كانت مهمة الرسول كذلك في البدء وهي أن ينشئ سلطة يكون هو الحاكم فيها، وعلى رأسها. لهذا اعتبر الباحثون أن كل ما قام به رسول الله من فعل في إطارها جزء من الفكر السياسي الإسلامي في التطبيق، (كما سنرى عند تحليل سلطة يثرب). هذا الفعل لا ينفصل عن نصوص القرآن الكريم، بل هو تفسير لهذه النصوص من خلال التطبيق على الأرض في المدينة المنورة أولاً، ثم في الجزيرة العربية التي تمكن من السيطرة عليها (كلها) ثانيًا، هذا ولم يعتبر ذلك عند بعض الباحثين تشريعًا عامًا[1]، بل ارتبط عنده فقط بتطبيق العدالة كعامل مهم في طبيعة سلطة إسلامية، أوصى بها «القرآن» في آيات كثيرة نذكر بعضها: ولعل موضوع العدل بحدّ ذاته يؤشر بوضوح إلى ضرورة وجود سلطة أو حكومة في مجتمع تحكم بين الناس بهذا المفهوم:

﴿. . .وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ. . .﴾ (سورة النساء: الآية 58)، أو ﴿. . .وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ. . .﴾ (سورة المائدة: الآية 8)، أو ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ. . .﴾ (سورة الحديد: الآية 25)، إن القسط يعني العدل، علمًا أن ليس كل نبي كان مأمورًا أن يكون حاكمًا على قومه أو ينشئ سلطة فيهم، ولعل آخرهم قبل رسول الله محمد لم يؤمر أن يكون كذلك، بل أُمِر بأن يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله،[2] كما عبّر السيد المسيح. وبالمقابل فقد أقر

---

(1) انظر آراء الشيخ شلتوت في: عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي في العصر الحديث**، القاهرة، 1970، ص 68.

(2) **إنجيل متى**، ص 20.

القرآن أنبياء حكامًا كالنبي داود حين يقول تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ...﴾ (سورة ص: الآية 26) هذا المنهج في السلطة الإسلامية (العدل) أكده رسول الله أيضًا في عديد من النصوص نذكر عدة نماذج أهمها:

«لَعملُ الإمام، العادل في رعيته يومًا واحدًا، أفضل من عبادة العابد في أهله مائة وخمسين عامًا»[1].

ويقول: «إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلسًا إمام عادل، وإنّ أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدهم عذابًا إمام جائر»[2].

إذن العدل تشريع إلهي يرتبط بالحكم في السلطة الإسلامية وهو الذي عبّرت عنه آيات كثيرة في القرآن الكريم، ما أكد أنّ السلطة لله وشريعته ومن يمثله في الأرض:

﴿... إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سورة يوسف: الآية 40).

﴿... وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية 44).

﴿... وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية 45).

---

(1) باقر شريف القرشي، **النظام السياسي في الإسلام**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، بلا تاريخ، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

﴿. . .وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية 47).

﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ. . .﴾ (سورة المائدة: الآية 49).

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ (سورة النساء: الآية 105).

وتأكيدًا على ضرورة السلطة المرتبطة ـ بالطاعة لها ـ كونها تمثل سلطة الله على الأرض عبر الرسول أولاً، ثم من يمثله ثانيًا، بقول الله سبحانه:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (سورة النساء: الآية 59).

﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (سورة النساء: الآية 80).

﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ (سورة النور: الآية 54).

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (سورة الأحزاب: الآية 36).

هذه الآيات كما هو جليٌّ في مضمونها، وكما اتفق معظم مفسري

القرآن تعني أمور الحياة كلها وليس الطاعة في أمور الدين وحسب، كالصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها، وأن تعاليم الإسلام الخاصة بأمور الدين تخص المؤمن الذي يلتزم بها ولا حاجة له تبعًا لذلك لأن يعود إلى الرسول في تطبيقها، أو يطيعه في تفاصيلها فالطاعة ترتبط حكمًا بالقضايا الحياتية اليومية الأخرى، ما دام القرآن قد ربطها أيضًا بأولي الأمر، وهذا المصطلح تحديدًا يرتبط بالحاكم السياسي المسلم في إطار سلطة محددة.

لقد وضع القرآن نظامًا للقصاص في الجرائم، وآخر للإرث، وآخر لطبيعة العلاقات بين الناس، وغير ذلك من الأنظمة، وكلها تتعلق بضرورة وجود سلطة تفترض الطاعة للحكم الصادر عنها، وهو ما عبّرت عنه الآيات السابقة بوضوح.

هذه العناصر الثلاثة التي وضعها القرآن في المسألة السياسية، تعتبر أبرز عناصر الجانب السياسي في الفكر الإسلامي، وهي: السلطة ـ الشورى ـ العدل، ولم يختلف الباحثون المسلمون (جميعًا) بوجودها في القرآن الذي يعتبر دستور المسلمين الأول، فالقرآن الكريم هو أساس انطلاق المجتهدين في اجتهادهم، وكذلك السنّة الحميدة في المسائل التوفيقية ما لم تتعارض مع النصوص القرآنية[1].

ثانيًا: الخلافة

من خلال نصوص القرآن الكريم فإن الله سبحانه جعل الإنسان خليفته في الأرض وهو ما عبّرت عنه آيات عديدة نذكر منها:

---

(1) ممدوح العربي، **الأخلاق والسياسة**، الدار الإسلامية، بيروت، 1993، ص 179.

﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (سورة البقرة: الآية 30)، أو ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ...﴾ (سورة الأنعام: الآية 165)، أو ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...﴾ (سورة النور: الآية 55).

والآية الأخيرة تعلقت تحديدًا بالمسلمين والسلطة الإسلامية كما هو واضح وكما أثبت التاريخ ذلك. وبالتأكيد فإن أية سلطة تستلزم قوانين لتداولها بين الأفراد، وهنا اختلف المسلمون حول التعاليم الإسلامية الخاصة بالتداول، يعتقد أهل السنّة والجماعة أن الحاكم الأول وهو رسول الله لم يحدد شكلاً للتداول عبر الشورى، بمعنى أن يتفق المسلمون على طريقة هذا التداول[1]، ولذا اعتبر الشيعة أن الرسول أوصى للإمام علي بن أبي طالب بالخلافة وولاية الأمر وهو الذي يحدد خليفته من بعده[2].

فما هي حجج الطرفين حول مسألة التداول، علمًا أنها القضية المفصلية السياسية التي شرخت الفكر الإسلامي إلى جناحين متصارعين حتى الآن:

1 ـ آراء أهل السنّة والجماعة:

تنصبُّ آراء مفكري السنّة القدماء والمحدثين على أن القرآن لم يحدد شكل التداول مطلقًا، وكذلك أحاديث رسول الله، ولعل أبرزهم

---

(1) ممدوح العربي، **الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص 179.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 231.

من القدماء هو «علي بن حبيب الماوردي» في كتابه (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)[1]، أما المحدثون فهم كثر جدًا، ويمكن تلخيص آرائهم على الشكل التالي[2]:

أ ـ الخلافة لجميع المؤمنين:

لقد جعل الله الخلافة لجميع المؤمنين، ولم يقل إنه يستخلف أحدًا منهم حيث يتضح أن الخلافة عامة لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل تعني أن كل المؤمنين خلفاء لله وكل واحد منهم مسؤول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله، تبعًا للحديث الذي أوردناه سابقًا «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»، فالنص القرآني برأي هؤلاء، لم يحدد بصورة قاطعة الوسيلة التي يتقلد بها الحاكم منصبه ـ بعد رسول الله ـ بمعنى هل تكون بالانتخاب أم بالوراثة أم بالتعيين؟ وكذلك السنّة النبويّة لم تحدد ذلك، وإنما يستخلص من الأحاديث مجرد ضرورة وجود السلطة وحسب، خاصة الحديث الشهير «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم»، أو «إذا أُمِّر عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»[3].

ب ـ البيعة:

يرسخ الاختيار الذي اتفق عليه المسلمون عبر البيعة، وقد سَنَّ

---

(1) علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص 5 ـ 21؛ ونعالج بالتفصيل آراء هذا المفكر الأبرز في الفصل الثاني من هذا البحث.

(2) **الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص 179 ـ 203.

(3) تفاصيل كل ذلك موجودة في الفصل الثاني عند بحث الماوردي، علمًا أنه لم يذكر البيعة كشرط للخلافة.

رسول الله هذا الأمر في التطبيق، عندما أصر على أن يبايعه الأنصار في ما عُرف ببيعتي العقبة الأولى والثانية، وقد أكد القرآن هذا النهج (في رأيهم) بالآيات التالية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ...﴾ (سورة الفتح: الآية 10)، أو عبر الآية ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ...﴾ (سورة الفتح: الآية 18)، أو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ ...﴾ (سورة الممتحنة: الآية 12)، أو ﴿... فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ (سورة التوبة: الآية 111).

انطلاقًا من ذلك، اعتبر أهل السنّة هذه الطريقة (البيعة) بمثابة استفتاء على الحاكم وإحدى الركائز الهامة في اختياره، عبر أهل الحل والعقد، وإن القرآن الكريم لم يحدد كيفية أداء البيعة ولا شروطها ولا على من تجب، واقتصر النص القرآني على الإشارة إليها باعتبارها الإجراء الذي يضفي الشرعية على من يتولى أمر الدولة، وترك ذلك إلى السنّة الحميدة التي ظهرت من خلال (التطبيق) في دولة الرسول في يثرب. وفلسفة البيعة لدى أهل السنّة يمكن اختصارها عبر هذا المنطق، ولذا نجد أن الرسول في نظرهم ترك لهم حق البيعة، وحق اختيار الحاكم من بعده هو من حق المسلمين جميعًا رجالاً ونساء ممن بلغوا سن الرشد، وفي ما يتعلق بشروط البيعة فقد حددها الرسول انطلاقًا من الرؤى الإسلامية في تنظيم الدولة، التي تجعل الحاكم والشعب في وضع ائتلافيّ يعملان معًا لرفع شأنها حيث يتحرك الحاكم من موقع المسؤولية، أمام الله نحو تحقيق الخير للدولة، ويتحرك الشعب من منطلق الحفاظ على (الجماعة)، في ضوء التوجهات الإسلامية نحو الغرض المحدد، ليلتقيا معًا على طريق الرشاد الذي

يحقق للدولة الرفاهية والرفعة التي يتطلبها التشريع الإسلامي، فيقول الرسول حول البيعة: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، (رواه مسلم)[1].

وفي رأيهم أن هذه البيعة ترتب مسؤولية على الحاكم والمحكوم معًا، كما حددها الحديث النبوي: «بايعت رسول الله على السمع والطاعة فلقّنني: بما استطعت والنصح لكل مسلم»، (رواهُ مسلم).

هذه الفلسفة حول البيعة تقتضي مجتمعًا إسلاميًا ملتزمًا بالتعاليم الإسلامية إلى أقصى الحدود، مجتمع المدينة الفاضلة الذي يتولى الحكم فيه الإنسان الفاضل، ويبايعه المسلمون الفضلاء (من منطلق الحفاظ على الجماعة)، ومسألة الجماعة هذه عمليًا، تعتبر القول الفصل في مذهب السنّة، كما عبّر عنها الماوردي؛ بحيث لا يجوز الخروج على هذا الحاكم الذي تمّت بيعته مهما كانت الأسباب، درءًا للفتنة وحفاظًا على التلاحم الاجتماعي الإسلامي.

ج ـ الشورى:

الآيتان اللتان أشرنا إليهما في مسألة الشورى تفسران بشمولية، اختيار الحاكم والقرار السياسي في السلطة الإسلامية معًا؛ وهما بالنص القرآني:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ. . .﴾ (سورة آل عمران: الآية 159).

---

(1) الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 182.

وباتفاق المسلمين أن هذه الآية تتعلق بالشأن السياسي تحديدًا، فلا يجوز للرسول أن يتشاور مع المسلمين في أمور الدين لأنها فرائض لا تحتمل المشورة.

الآية الثانية: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (سورة الشورى: الآية 38).

الآية الأولى جاءت بصيغة الأمر لهذا اعتبرت بمرتبة الفريضة للرسول والأمة الإسلامية جميعًا، خاصة في ما لم ينزل به نص قرآني أو سنّة نبويّة، وفي شؤون الحرب والسلام كما يفسرها الزمخشري[1].

وهكذا أصبحت الشورى من المسائل التي تُرك تحديد شكلها في الموضوع السياسي للمسلمين حسب مقتضيات الظروف والأحوال[2]. ولكن المفكرين السنّة أشاروا إلى أن الله حدد الجهة التي تجب مشاورتها، أو يوجب عليها اتباع الشورى وخاصة أولي الأمر، وعادة ما يعتبر السنّة أولي الأمر أنهم أصحاب الرأي وقادة الفكر وأهل الاختصاص والتخصص، والنظر العميق والبحث الدقيق في سائر مصالح الأمة وشؤونها المختلفة (في المال والاقتصاد والسياسة والعلم... إلخ)[3]، في حين أن الشيعة يختلفون عنهم في تحديد ذلك حيث اعتبروا وبناءً للنص القرآني وأحاديث الرسول أن أمر الخلافة معنيٌّ به الإمام علي بن أبي طالب والولاة الاثنا عشر، وبهذا يتحول الخبراء والنخب السياسية والثقافية لدى السنّة إلى (الجماعة)، التي تستشار للوصول إلى القرار في السلطة.

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، ج 1، ص 226.

(2) عبد الوهاب عزام، **الرسالة الخالدة**، دار المعارف، بيروت، 1975، ص 213.

(3) محمود حلمي، **نظام الحكم الإسلامي**، دار التعارف، بيروت، 1965، ص 155.

في السنّة النبويّة يتفق المسلمون على أن الرسول أخذ بمبدإ الشورى في كثير من المسائل التي وردت في سيرته، كما حدث يوم بدر وغيرها، وألحَّ هو أيضًا، على الأخذ بها نهجًا في الحياة والسياسة «استعينوا على أموركم بالمشاورة»، و«وما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة»، و«ما تشاور قوم قطّ إلّا هُدوا لأرشدوهم»، «وما ندم من استشار وما خاب من استخار»... إلخ[1].

2 ـ رأي مدرسة أهل البيت في الخلافة:

أ ـ نقد نظرية ترك تداول السلطة من جانب الرسول دون تحديد:

يركز مفكرو الشيعة على نقد النظرية القائلة إن الرسول ترك مسألة تداول السلطة بعد وفاته دون تحديد، واعتبروا ذلك انتقاصًا من مكانته كرئيس للدولة ومشرع وملهم من الله، وإذا اعتبرنا أن الشيخ محمد مهدي شمس الدين نموذج للفكر الشيعي حول هذا الموضوع، وخاصة في نقد نظرية السنّة عبر معظم مفكريهم القدماء والمحدثين، فإنه يعتبر أن الأخذ بمبدأ تداول السلطة أمر دنيوي ليس للدين فيه شأن، كما ينسب إلى أن رسول الله اقتصر في ذلك على تبريرين[2]، أحدهما مجرد الإهمال، والثاني وجود مبررات دفعته إلى هذا الإهمال، وكلا التبريرين مرفوض، ذلك أنّ من أهم مقومات النظام والسلطة هو تحديد طريقة التداول حتى لا ينزلق المجتمع إلى الفوضى، وأن الشورى عبر

---

(1) هذه الأحاديث تتفق عليها وموجودة في صحيح البخاري ومسلم وهما الأصح لدى أهل السنّة والجماعة.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 217.

النخب السياسية، لا تكفي للحديث عن اكتمال الدين بعيد رحيل المؤسس.

«لقد كان رسول الله أخوف ما يخافه على المسلمين الفتنة، وقد حذرهم منها كثيرًا، والفتنة في اصطلاح العصر هي الفوضى، وسقوط النظام والاستهانة به، وقد كان النبي يحس بهذه الضرورة الاجتماعية تمام الإحساس؛ فكان يرى أن الأمة إذا عدمت القيم عندها وقعت في الفتنة، ولأجل أن تتحرر من هذا الشر، فلا بد لها من إمام ولو كان جائرًا»، فهو يقول: «الإمام الجائر خير من الفتنة، وكل لا خير فيه وفي بعض الشر خيار»؛ فالفتنة شر والإمام الجائر شر ولكن شر الإمام الجائر الذي يحفظ النظام خير من الفتنة التي تعصف بقوى الأمة وتمزق أواصرها»[1].

وبهذا الاعتبار قال رسول الله «لا يحل لمسلم أن يبيت ليلة واحدة وليس في عنقه بيعة لأحد». ويتابع هذا المفكر الشيعي حججه في أن الرسول لا يمكن أن يقصّر في تحديد الخليفة لمنع الفوضى والفتنة، خاصة في مجتمع اعتاد الفوضى والتمرد كالمجتمع العربي في البادية، لهذا فلا يمكن للنبي أن يترك الأمر في يد القدر وتحت رحمة اختلاف المسلمين على الخليفة، حتى ولو أخذنا برأي المفكرين المحدثين الذين نظروا إلى أن غاية النبي من إهمال تعيين الخليفة ناشئة من أنه لم يرد أن تقيد الأمة بتشريع معين في اختيار القائد، وترك الأمر للعصور والظروف فترك الأمر مفتوحًا للاجتهاد[2].

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 220.

(2) المصدر نفسه، ص 228.

يعتقد المفكرون الشيعة جميعًا أن الوصية لشخص بالخلافة، لا تعني تقييد الأمة، ذلك أن في الإسلام روحًا تطورية قادرة على الاستجابة لتحديات الأزمنة كلِّها، وأن الخلافة جزء من الدين وخاضعة مثل كل تعاليمه لمتطلبات المكان والزمان، فما الذي يمنع النبي من أن يسنّ للمسلمين تشريعًا في نظام الحكم، ثم يضع له الضوابط التي تكفل له ألّا يكون متصلبًا جامدًا يستعصي على التحوير حينما تتغير الحياة ويتبدل الحياء»[1]، ونظرًا للظروف الموضوعية في عهد النبي والقوى المعادية المحيطة بدولته، فلماذا لا نعتبر الوصية أمرًا مرحليًا يكفل حفظ الدولة الإسلامية في تلك الظروف ثم يزول بزوالها؟

بالاستطراد فإن الشيعة يعتقدون أن السنّة قد قبلوا فكرة الوصية في نهجهم السياسي، سواء في عهد الراشدين، أو كما عبّر الماوردي في كتابه (وهو ما سنتطرق له لاحقًا)، فلماذا يرفضون نسبة تلك الفكرة إلى النبي بأنه أوصى للإمام علي بن أبي طالب؟

وبالنتيجة، فإن الظروف الموضوعية ذاتها تحتم على الرسول تعيين الخليفة، وما كان ليترك قضية التعيين بعد وفاته لاختيار الأمة بأية صيغة من صيغ الاختيار[2]، رغم التسليم بمبدإ ولاية الأمة على نفسها، لهذا كانت الوصية للإمام عليّ حفاظًا على وحدة الأمة من التصدع. ورغم أن الإمام لم يتولَّ الخلافة مباشرة إلّا أنّه قام بهذه المهمة (الحفاظ على الوحدة) خير قيام والتاريخ أبلغ دليل على ذلك.

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 229.

(2) المصدر نفسه، ص 239.

والواقع أن دراسة التاريخ الإسلامي في الصدر الأول للإسلام، يمنح هذا المنطق الشيعي مصداقية كبيرة[1]، إذا أخذنا بعين الاعتبار المشكلات الكبرى التي واجهت النظام الجديد بعد رحيل المؤسس، سواء ما حدث في السقيفة وصولاً إلى الفتنة الكبرى في عهد عثمان وعلي بن أبي طالب، وهو ما سوف نعالجه عند الحديث عن دولة الراشدين الإسلامية خاصة في عهود الخلفاء الثلاثة الأول، باعتبار أنّ خلافة علي بن أبي طالب استوفت شروط البيعة بكاملها.

الشيعة بالإجماع يعتقدون بالحكومة الإلهية، عبر الإمامة المعصومة الظاهرة المشخصة بالإمام المعصوم الظاهر، حتى الإمام محمد المهدي الثاني عشر[2]، استنادًا إلى السنّة النبويّة الثابتة لديهم، فالخليفة والحال هذه، هو إنسان يعيّنه الله بواسطة النبي في هذا المنصب[3]، وأن على النبي أن يبلغها للناس كأي شأن من شؤون الدين الأخرى؛ لأن الإمامة واجبة على الله، وأنها تشترط العصمة في الإمام، وأن الطريق الوحيد للتعيين هو النص الواضح.

ب ـ النص الأول:

«حديث الدار» الذي صدر عن النبي في خلافة علي، وقد صدر

---

(1) تفصيل ذلك في الفصل الثالث حول تحليل دولة الراشدين.

(2) الأئمة الاثنا عشر هم: علي بن أبي طالب، الحسن، الحسين، علي بن الحسين (زين العابدين)، محمد بن علي (الباقر)، جعفر بن محمد (الصادق)، موسى بن جعفر (الكاظم)، علي بن موسى (الرضا)، محمد بن علي (الجواد)، علي بن محمد (الهادي)، الحسن بن علي (العسكري)، وأخيرًا محمد المهدي المنتظر بن الحسن العسكري.

(3) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 271.

في فجر الدعوة الإسلامية، وقد ورد هذا النص في كثير من مصادر أهل السنّة منها، الطبري، ابن الأثير، مسند أحمد، كنز العمال، شرح نهج البلاغة[1]، ويلخص في ما يلي[2]:

أنّه لما نزلت «وأنذر عشيرتك الأقربين» دعا الرسول عليًّا وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي ونفذ الأمر، وبعد أن شبع القوم وارتووا وقف الرسول بينهم خطيبًا فقال: «يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم شابًا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه، فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم»؟ وأحجم القوم عن الدعوة إلّا عليًّا وهو أحدثهم سنًّا فقال: «أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه»، ثم إن النبي أعاد القول، ولا يزال القوم محجمين ولا يزال (علي) معلنًا القبول. وعندئذ أخذ النبي برقبة علي وقال للحاضرين: هذا أخي وخليفتي ووصيّي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا. والقوم يضحكون من النبي ودعوته، وقد قالوا لأبي طالب وهم خارجون: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع».

---

(1) الطبري، ج 2، ص 217؛ **مسند أحمد**، ج 1، ص 111؛ **كنز العمال**، ج 6، ص 396 ـ 397؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 28؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج 3، ص 263؛ وسوف نجد تفاصيل هذه المراجع في ثبت المراجع في آخر البحث.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 298.

ج ـ النص الثاني، حديث المنزلة:

فقد اصطفى النبي عليًا لمؤاخاته، وقال له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي بعدي»؛ واستنادًا إلى الآية الكريمة ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي * هَٰرُونَ أَخِي * ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ (سورة طه: الآيات 29 ـ 32) يعتبر الشيعة أن الرسول أشرك عليًا في الأمر في حياته وبعد رحيله. هذا والتاريخ الإسلامي المتداول في كتب السيرة يثبت مكانة علي من رسول الله، ولم ينكر هذه المكانة أحد من المسلمين قديمًا وحديثًا، وإن لم يعترفوا أنها تصل إلى مرتبة الخلافة للرسول.

د ـ النص الثالث، حديث الغدير:

هذا الحديث، وربما كان أشهر الأدلّة التي يستند إليها الشيعة لإثبات خلافة علي للرسول كقائد للدولة بعد رحيله، وبالتدقيق في رواة السنّة النبويّة، فإن رواته وصلوا إلى مئة وعشرة صحابيين وكتب حوله الكثير، وربما كان أفضل من كتب هو المفكر «عبد الحسين الأميني»، صاحب كتاب (الغدير)[1]. حيث ورد في رواية الغدير:

«أمر النبي وقد انتهى بالسير إلى غدير خم المسلمين بالوقوف، وكان الغدير مفترق طريق القوافل، كما أمر بردّ الذاهب وحبس الآتي عن المسير حتى تكاملوا واجتمعوا، فقام يخطب فيهم قائلًا: يا أيها الناس أوشك أن أُدعى فأجيب، وإني مسؤول وإنكم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟

---

(1) عبد الحسين الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1977، اثنا عشر جزءًا، أهمها الجزء الأول الذي يعالج مختلف الروايات حول هذا الحديث.

قالوا: نشهد أنك بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيرًا.

قال: ألستم تشهدون أن لا إله إلّا الله وأن محمدًا عبده ورسوله وأن جنته حق وناره حق، وأن الموت حق والبعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟

قالوا: بلى نشهد بذلك.

قال: اللهم اشهد، اللهم اشهد، اللهم اشهد.

إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار. . .». حصل هذا الحدث في 18 ذي الحجة في السنة العاشرة للهجرة، وتلا ذلك إقبال الوفود على علي بن أبي طالب، تهنئه بالولاية، واعتبر الشيعة ذلك عيدًا حتى يومنا هذا.

يُجمع مفكرو الشيعة، على أن رسول الله لم يقدم على هذه الخطوة إلّا تحت ظروف قاهرة وبأمر مباشر من الله، تبعًا للآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ. . .﴾ (سورة المائدة: الآية 67)، وإذا رجعنا إلى مختلف التفاسير المعتمدة للقرآن نجد اختلافًا بين المفسرين حول ذلك، فبعضهم يأخذها على صفة العمومية، وإنْ ذكروا آراء الشيعة حول تعلقها بالوصية لعلي بن أبي طالب الولاية العامة، ولكنهم يرفضون هذا الادعاء، ومن المعلوم أن تفسير القرآن، قد تتداخل فيه السياسة إلى حد كبير، وتبدو الاختلافات حول المسائل السياسية،

وخاصة ما يتعلق بالوصية للإمام علي، متعددة الأوجه، تعبِّر عن الاتجاه المذهبي للمفسر إلى حد كبير.

واستطرادًا فإن تفسير الآية ﴿. . . ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ. . .﴾ (سورة المائدة: الآية 3) يلتصق بالحدث، وأن الرسول تلقاها من الله بعد قيامه بالتبليغ مباشرة، باعتبار تحديد الخليفة ركنًا من أركان الدين، وأنها تبارك تصرف الرسول، وتعلن التزام الإسلام بإعلان الولاية، إثباتًا لرسالة التبليغ التي كانت تعتبر ناقصة ما لم يؤدِّ الرسول هذا البلاغ.

ثالثًا: الشورى والوصية

الغالبية الإسلامية المتمثلة بمن أطلق الباحثون عليهم أهل السنّة والجماعة، رفضوا اعتماد التفسير المتعلق بالآيات السابقة وأحاديث الدار والغدير، على أنها تتعلق بالشأن السياسي أو طريقة تداول السلطة في الإسلام، بل إن أبرز جامعي الحديث كالبخاري ومسلم، وهما اللذان يعتبرهما السنّة أصدق مجاميع الحديث النبوي، أو تفسير الطبري للقرآن وتفسير ابن كثير وغيرهما، ممن تمَّ اعتمادها من قبلهم تتجاهل حديث الغدير وترفض تفسير الآيات السالفة كما فسرها الشيعة، وتصرّ على أن الرسول ترك التداول شورى بين المسلمين، ويعتمدون في ذلك على التطبيق اللاحق لدولة الراشدين، (وهو ما سنفصّله في الفصل الثالث من البحث) باعتبار أن هذا التطبيق يقوم به أهل الحل والعقد، وهم غالبية الأنصار والمهاجرين من الصحابة، ولا يمكن أن يرتكبوا خطأً فاحشًا برفض تأويل الآيات والأحاديث على أنها تتعلق بالوصية وأصروا على التشاور لتعيين الخليفة بعد رحيل النبي.

لهذا جاء انقسام المسلمين في جوهره، يتعلق بشكل تداول السلطة، باعتبار أن القرآن وهو الدستور الأول للسلطة لم ينصَّ صراحة على ذلك من جهة وأن السلف الصالح لا يجوز للاحقين وصْمُهم بهذا التجاهل الفاحش ومخالفة الإسلام، وأن الأمة لا يمكن أن تجتمع على خطأ. هذا الرأي يعتبر من بديهيات الفكر السياسي الإسلامي في كل ما كتب عن أحداث السنة الحادية عشرة للهجرة، وهي سنة غياب المؤسس. وتم تصنيف المؤرخين والمفكرين على قاعدة السنّة والشيعة تبعًا لذلك[1]، وغني عن الذكر أن أبرز كتّاب الفكر السياسي المعتمدين وعلى رأسهم (الماوردي، وهو ما سنتطرق إليه تفصيلاً في الفصل الثاني) اعتبروا الشورى قاعدة لتداول السلطة، بينما اتهم الشيعة بأنهم نسبوا إلى الإمام علي ما لم يقله أو يفعله، وفسروا القرآن تبعًا لذلك. هذا وقد أبرز التاريخ الإسلامي هذا الصراع بوضوح لا مزيد عليه.

---

(1) مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، مطبعة البابي والحلبي، القاهرة، 1960، ص 169 وما بعد.

المبحث الثاني:

النظام السياسي في الفكر الإسلامي
(المفكرون الإسلاميون)

حظيَ النظام السياسي الإسلامي من قِبل المفكرين المسلمين وغير المسلمين باهتمام كبير، منذ بدأ عصر التدوين في الحضارة الإسلامية عام 143هـ[1] كما حدده (الذهبي) أحد كبار المؤرخين العرب، ومنذ بداية نهاية الحروب الصليبية وظهور حركة الاستشراق. وفي استعراضنا لآراء بعض المفكرين من مختلف النزعات المذهبية لماهية النظام الإسلامي السياسي، خاصة حول العناصر الرئيسية المكونة له، نذكر شهادة مستشرق فرنسي معروف (هاملتون جب) باعتباره أقرَّ بأن هذا النظام موجود في الإيديولوجيا الإسلامية «ظل الإسلام بناءً ديناميًا حيًا وإذا لزم الأمر لم يتردد في أن يتجاوز حدود النظرية نفسها، وأن يقدِّم

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط3، 1988، ص 64. والذهبي هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز توفي 748، وأهم كتبه هو كتاب: **العبر في تاريخ من عبر**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 213؛ **تذكرة الحفاظ**، الكويت، ج 1، ص 170.

تعبيرًا مستقلاً عن إحساسه بالشؤون الواقعية»[1].

هذا الرأي يدمج الشريعة الإسلامية بالاجتهادات اللاحقة، حول طبيعة النظام السياسي والتي أصبحت عمليًا جزءًا من هذه الشريعة، خاصة في التطبيقات اللاحقة لنظام رسول الله وعلى الأخص في دولة الراشدين. لقد أقام الرسول نظامًا سياسيًا معتمدًا على القرآن واعتبرت أفعاله شخصية ـ عندما تولى قيادة نظام يثرب، ثم الدولة التي شملت الجزيرة العربية قبل رحيله ـ جزءًا من الشريعة باتفاق المسلمين على تعريف معنى (السنّة) النبوية والتزامهم بأن أفعاله وأقواله وإقراراته، أصبحت جزءًا أساسيًا من الشريعة.

المفكرون الذين اخترناهم، هم مجرد نماذج بارزة شغلت دورًا مهمًا في الفكر السياسي الإسلامي قديمًا وحديثًا، ولعل تجزئة البحث إلى حالة مقارنة بين المذهبين الإسلاميين الرئيسيين (السنّة والشيعة) في الاجتهادات السياسية، نابعة من أن سؤال البحث الرئيس «هو النظام السياسي الإسلامي في إيران من جهة»، وأن الانتقال إلى فكر الإمام الخميني وغيره حول هذا النظام، عبر اجتياز مدة زمنية طويلة نسبيًا، منذ الماوردي وابن خلدون قبل ألف عام، إلى القرن العشرين إنّما مردّه إلى «أن المرجعيات الشيعية تستند فعليًا إلى توارث آراء مرجعيات سابقة»، هي للأئمة الاثني عشر، وتبني عليها، وتضيف إليها، علمًا أنه لم يتوفر قديمًا مرجع متفقٌ عليه، حول النظام السياسي الإسلامي، كما هو الحال في كتاب الماوردي الذي أشرنا إليه، والذي سنقوم بمناقشته بالتفصيل في هذا الفصل.

---

(1) هاملتون جب، **النظام والفلسفة والدين في الإسلام**، ترجمة عادل العوا، المركز العربي للكتاب، دمشق، 1996، ص 13.

العناصر الإسلامية للنظام السياسي كما أوضحنا، ترتكز إلى عناصر رئيسة للسلطة هي:

1 ـ الدستور.

2 ـ الخلافة أو تداول السلطة وشروط الخليفة وعزله والبيعة.

3 ـ الوزارة.

4 ـ السلطة التشريعية والشورى.

5 ـ السلطة القضائية.

أولًا ـ الدستور

يرى المسلمون أن القرآن الكريم يحتوي دستور الدولة، فهو المرجع الديني والسياسي معًا، وفيه الخطوط العريضة للنظام السياسي الإسلامي.

وقد وضع القرآن كليات احتاجت في تخصيصها إلى فروع اعتمدت على أمرين: السنّة النبوية، والاجتهاد في التأويل لنصوص الكتاب المقدس، ومن هنا نبع الخلاف الإسلامي حول الجانب السياسي في هذا الدستور.

لقد أضيفت السنّة النبويّة إلى الدستور إذن، وقد اتفق الجميع أيضًا على أنهما يشكلان القاعدة الرئيسة للبناء الذي يجب أن يبنى عليه في النظام السياسي.

موقف رئيس آخر حول هذا الموضوع تعلق بانفتاح الاجتهاد السياسي إلى أبعد الحدود كون مؤسساته دنيوية بالدرجة الأولى؛ أي

إنّ الغاية الرئيسية من هذا التطوير هي تحقيق مصلحة الأمة في كل عصر تبعًا لتقاليد هذا العصر[1].

إذن الدستور الإسلامي في اتساعه يشمل القرآن والسنّة النبويّة والاجتهادات التي أُسّس عليها، وأضيفت إلى هذا الدستور، أنْ جعل من مسألة النظام السياسي الإسلامي، حالة خلافية تجاوزت في شأنها السياسي الخلافات حول العبادات والمعاملات في الإسلام.

1 ـ الماوردي:

القاعدة التي نشاهدها عند هذا المفكر الذي ظهر بين القرنين الرابع والخامس، اتسعت لتتجاوز القرآن والسنّة النبويّة، إلى اعتبار تصرفات الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)[2] جزءًا رئيسيًا من الدستور (السنّة)، بل وتجاوز ذلك إلى اعتبار أن التطبيق العباسي للنظام السياسي، جزء من هذا الدستور، كذلك بمعنى الإقرار، بمشروعية كل الاجتهادات التي تلت وفاة رسول الله، أو بالأحرى تلك التي رأى هو أنها تتسم بالشرعية[3].

اعتمد هذا المفكر على إضافات المفكر الأشعري في الاجتهاد

---

(1) محمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، 2004، ص 115.

(2) أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب تولّوا الخلافة من سنة 11 إلى سنة 40 هـ.

(3) علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص 13 ـ 36، وهي تتعلق تحديدًا بالخلافة، وصنف باقي الكتاب للحديث عن السلطات الأخرى في النظام السياسي الإسلامي.

السياسي[1]، وفي علم الكلام الإسلامي، خاصة في اعتماد الشرع أساسًا لذلك وليس العقل. وقد اعتبرت الأشعرية مذهب أهل السنّة والجماعة في مقابل المذهب الجعفري والمعتزلة؛ لذلك ساهمت هذه النزعة الفكرية في التبرير الفلسفي للمذاهب الأربعة المعتمدة في الإسلام السنّي: المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي، ولعل ظهور هذه النزعة في وقتها، بعد استقرار المذاهب الأربعة، جاء حاجة سياسية بالدرجة الأولى أكثر منها دينية، خاصة أن جوهر الصراع في الحياة الاجتماعية الإسلامية اعتبر سياسيًا بامتياز.

المذاهب الأربعة[2] أبرزت اجتهادًا خاصًا في مسألة الخلافة أو تداول السلطة. ويعاكس هذا إلى حد بعيد رأي الشيعة الذي اعتمد على المصادر الدستورية نفسها (القرآن والسنّة). هذا الدستور ـ على قاعدة السنّة النبويّة ـ اعتبره الماوردي في معظم ما أخذ منه أن صحيحي البخاري[3] ومسلم هما الأصح، ولهذه المسألة تحديدًا حساسية خاصة بين السنّة والشيعة، باعتبار أن كتاب الحديث الأول اعتبر لدى مفكري أهل السنّة، أن الخطأ لا يتسرب إليه أبدًا وأنه الأول

(1) علي بن إسماعيل (الأشعري)، 260 ـ 334، أهم كتبه **مقالات الإسلاميين**.

(2) المالكية: مالك بن أنس، 90 ـ 179هـ، يثرب؛ أبو حنيفة النعمان (الحنفية): 80 ـ 150هـ، بغداد؛ الشافعية: محمد بن إدريس بن شافع 150 ـ 220هـ، بغداد، تلميذ مالك بن أنس؛ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني 164 ـ 224هـ، تلميذ الشافعي، بغداد.

(3) البخاري، محمد بن إسماعيل بن المغيرة بن برذويه نسبة إلى بخارى، توفي 256هـ؛ مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري نسبة إلى بني قشير؛ والنيسابوري نسبة إلى نيسابور توفي 261 هـ.

بعد القرآن الكريم[1]. هذا وقد أخذ الماوردي من البخاري على سبيل المثال، قضية عدم جواز الخروج على الخليفة كما يلي «قال رسول الله: من كره من أميره شيئًا فليصبر فإنه من خرج على السلطان بشيء مات ميتة جاهلية»[2]، وأيد ذلك بالقرآن الكريم: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 25)، واستقى منه أيضًا مشروعية الحاكم المتغلب، وبهذا أصبح قانون القوانين لدى الماوردي منحصرًا في الموارد التي حددنا، وتفسيره لها أو التبريرات التي وضعت من قبل المجتهدين، ولاقت قبولاً لديه، على اعتبار «أن من جوهر العقيدة السنّية أن الأمة تقوم على الشريعة، وأن تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله، وأن استمرارها مرهون بقوة (الإجماع) المبرأ من الخطأ (باعتبار أن الأمة لا تخطئ)، ولما كان ذلك كذلك، كان من واجب الفقهاء، وهم الحفظة على ضمير الأمة، أن يقوموا فيبينوا لكل جيل وجه الشرعية في نظامه السياسي»[3].

وتولى هو إذن هذه المهمة، عبر فهمه الخاص للدستور الإسلامي ومن خلال وجهة نظر وحيدة وأساسية هي مذهب الأشعري[4].

---

(1) زهير غزاوي، **الإمام موسى بن جعفر (الكاظم)**، دمشق، 1998، إصدار خاص، ص 49. ومن التقاليد المتداولة في مصر مثلاً يقول المعتذر: الخطأ في البخاري، دلالة على أهمية هذا الكتاب لدى أهل السنّة بعد القرآن مباشرة.

(2) محمد بن إسماعيل بن برزويه الجعفري البخاري، **الصحيح**، تحقيق مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، 1993، ط 2، ج 3، ص 2450.

(3) هاملتون جب، **النظام والفلسفة والدين في الإسلام**، مصدر سابق، ص 4.

(4) المصدر نفسه، ص 4.

2 ـ مذهب أهل بيت النبي: الخميني نموذجًا

الدستور لدى فقهاء مدرسة أهل البيت (الشيعة) هو القرآن بالدرجة الأولى، وبالتأكيد التفسيرات المعتمدة لديهم لنصوصه. فعلى سبيل المثال فإن تفسير آية كهذه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1] (سورة المائدة: الآية 55)، يقول السيد الطباطبائي فيها، وهو صاحب التفسير المعتمد الأول لدى مدرسة أهل البيت في العصر الحديث «على أن الروايات متكاثرة من طرق أهل السنّة والشيعة» على أن الآيتين نازلتان في أمير المؤمنين عليّ (ع) لمّا تصدق بخاتمه وهو في الصلاة، فالآيتان خاصتان غير عامتين». وعبر الاستنتاج باستخدام المنطق أو الشواهد التاريخية وأسباب النزول يصل السيد الطباطبائي بالنص إلى أن الله عيَّن الإمام علي بن أبي طالب وليًا لأمر المسلمين بعد رسول الله، وذلك بالتأكيد، يحمل بعدًا سياسيًا بالغ الأهمية في مسألة الخلافة أو تداول السلطة، لم يقبله السنّة بالتأكيد، رغم إقرار معظم مفسريهم بأنّ الآية السالفة نزلت في علي بن أبي طالب.

ويعزز فقهاء الشيعة هذه النظرية من خلال السنّة النبويّة عبر حديث الغدير (أشرنا إليه في المبحث الأول البند الثاني)[2]، لدى حسم قضية الولاية السياسية (الخلافة)، بالنص على الإمام علي بعد رسول الله.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، إيران ـ قم، 1971، ج 6، ص 8 وما بعد.

(2) انظر: عبد الحسين الأميني، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، مصدر سابق، ج 1، ص 4.

وهكذا فإن نظرية الشورى في اختيار الخليفة وعبر مصادر الدستور نفسها، تصبح ساقطة في مدرسة أهل البيت، ولكن ذلك لا يعني أنها سقطت إلى الأبد، فقد تدخّل الاجتهاد أيضًا تبعًا للظروف المستجدة، وعصر الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر[1]، وأقرّ اللجوء إلى مجلس الشورى لاختيار الخليفة أو الإمام، أو رئيس الجمهورية، كما جرى في الجمهورية الإسلامية في إيران.

في الواقع فإن القرآن الكريم دستورًا، والسنّة النبويّة وسلوك الصحابة، اختلفت جميعها عند مدرسة أهل البيت عنها لدى مدرسة أهل السنّة بالمضمون، بحيث ناب التأويل عن فهم النص شكليًا كما هو لدى أهل السنّة، باعتمادهم العمومية أحيانًا والتخصيص أحيانًا أخرى[2]، وقد رفض الشيعة ذلك في الدستور، وأضافوا إليه أمرين: أولهما سيرة الإمام علي بن أبي طالب، كجزء منه، وثانيهما كتب الحديث النبوي المعتمدة لديهم، وأهمها: صحيح الكافي[3]، يضاف

(1) الغيبة الكبرى للإمام محمد المهدي بن الحسن العسكري تلت غيبته الصغرى عندما كان في السادسة من العمر واستمرت حتى بلغ من العمر 72 عامًا وكان يتصل بأتباعه عبر السفراء، إلى أن أعلن آخر سفرائه محمد بن علي السمري أنه غاب عام 322هـ. انظر: عبد الله الغريفي، **التشيع حدوده مراحله مقوماته**، مؤسسة التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 7، 2000، ص 619؛ محمد الصدر، **تاريخ الغيبة الكبرى**، أصفهان، إيران، بلا تاريخ، ص 8، 9.

(2) أطلق المؤخرون على الذين أخذوا من القرآن ظاهره أو حرفيته مفهوم (الحشوية)، والواقع أن الغالبية العظمى من فقهاء السنّة يأخذون من القرآن بالتعميم وظاهر القول.

(3) محمد بن يعقوب الكليني توفي 329هـ، يحتوي على 16 ألف حديث، وهو آخر المدونات إذا اعتبرنا أن البخاري توفي 256 هـ، ومسلمًا 261هـ، وأبا داود 275، والترمذي 279، والنسائي 303، وابن ماجة 275هـ.

إليه ما أطلق عليه: الكتب الأربعة[1]، واجتهادات الشيخ المفيد في الفقه[2]، ولعل الأخير هو أشهر المجتهدين في أتباع مدرسة أهل البيت في زمنه. أما صاحب الكافي فقد عاصر الإمام المهدي في غيبته الصغرى، ولم يذكر إذا ما كان قد أخذ عنه أو اتصل به، ومع أن ذاك كان في عهد البويهيين الذين اشتهروا بميلهم إلى التشيع، فقد اتسمت المرحلة بالغموض، حول مسألة الاتصال بالإمام الغائب الذي اختفى ما يقارب الستين عامًا أو يزيد.

كتاب الكافي هو آخر المدونات نسبة إلى السنة التي توفي فيها جامعُه، ولكنها جميعًا دوّنت في سنوات متقاربة، ويعزو المؤرخون ذلك إلى دخول الدولة العباسية في عصر ازدهار العلم والترجمة، الذي بدأ في عصر المأمون بن هارون في القرن الثاني الهجري[3]. وباعتبار أن هذا الكتاب أصبح جزءًا من الدستور عند الشيعة، يجدر القول إن البحث فيه وفي مضمونه استمر حتى يومنا هذا، وقد أدى ذلك إلى رفض بعض أحاديثه أو تضعيفها والتشكيك بوثاقتها بميزان العقل والسند معًا، ناهيك عن مبدإ أساسي اعتمده الإمام الصادق، ورد في الكافي نفسه وهو عرض الحديث النبوي على القرآن فإن وافقه قبل، وإن خالفه ضرب به عرض الحائط واعتبر زخرفًا[4].

---

(1) الكتب الأربعة هي: **الاستبصار** للطوسي، **التهذيب** للطوسي، **من لا يحضره الفقيه** للقمي، **والكافي** للكليني.

(2) الشيخ المفيد محمد بن النعمان ولد 338هـ، توفي 413هـ، من كتبه: **المقنعة في الفقه**، شرحه الشيخ الطوسي في **التهذيب**، وفي التاريخ كتابه **الإرشاد**.

(3) محمد عابد الجاري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت، ص 127.

(4) نص الحديث في **الكافي**، إصدار المكتبة الإسلامية طهران بلا تاريخ، ج 2،=

ومن الإنصاف، الإشارة إلى أن فقهاء الشيعة وقد اعتمدوا السنّة النبويّة جزءًا أساسيًا من علم السياسة، وفهم منهم أن جزءًا أساسيًا من انقسام المسلمين يرجع إلى العنصر السياسي، بدءًا من حادثة السقيفة (التي أشرنا إليها) فقد أولَوا الحديث النبوي الكثير من العناية لتأكيد وجهة نظرهم في مشروعية استحقاق الإمام علي للخلافة، وأنها (أي الخلافة) وصية وليست شورى.

3 ـ ابن خلدون[1]:

اتسم بحث هذا المفكر الإسلامي بالمنهج التاريخي المحض، فلم يلجأ في بحثه حول النظام السياسي الإسلامي، إلى ضرورة الاستعانة كثيرًا بالقرآن والسنّة النبويّة، رغم إقراره بأثر النبوّة في تكوين هذا النظام، ولكن الأصالة لديه «وُجدت في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية[2]».

لهذا لم يعتبر ابن خلدون أن الدستور سابق على النظام كما فعل الماوردي والخميني، أو أنه قاعدة شرعية النظام السياسي لمنصب الرئاسة والخلافة على سبيل المثال، فالنبوة ليست ضرورة للاجتماع

= ص 295، هو: «كل شيء مردّه إلى كتاب الله والسنّة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار العودة، بيروت، ص 121 وما بعدها.

(2) هاملتون جب، مصدر سابق، ص 29.

الإنساني؛ لأن الملك منصب طبيعي للإنسان[1]، ومع ذلك فقد اعتبر أن النبوة بالنسبة للعرب هي أساس نظامهم السياسي ونشوء دولتهم، في تناقض واضح.

الجدير بالذكر في أمر هذا المؤرخ، أنه حسم أمر دستور الدولة. وعلى أيّ حال، عندما اعتبر أن الصحابة الكبار وما أفرزوه من اجتهادات في القضايا السياسية بُعيد رحيل رسول الله، أمرٌ مشروع وصحيح، واعتبره جزءًا من الإسلام، قائلًا: «هذا هو الذي ينبغي أن تحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عرضة للقدح فما الذي يختص بالعدالة، والنبي (ص) يقول: «خير الناس قَرني ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثًا ثم يفشو الكذب (. .) فإياك أن تعوّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه[2]»؛ لهذا اعتبر ابن خلدون سلفيًا في أخذه بكل مفرزات الفقه الإسلامي، وأعمال الصحابة في المجال السياسي دون نقد، رغم كل النقد الذي وجهه للنظام السياسي الإسلامي في كتابه.

4 ـ الفارابي[3]:

سبق هذا المفكر في تحليل النظام السياسي الإسلامي كلًا من ابن خلدون والماوردي، ورغم اتصاله بسيف الدولة الحمداني، فلم يعرف

---

(1) **المقدمة**، مصدر سابق، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

(3) محمد بن محمد بن أوزلغ الفارابي، 260 ـ 393 هـ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مطبعة النيل، القاهرة، بلا تاريخ. ولد في فاراب، تركي الأصل، استوطن بغداد زمن (المقتدر) عاصر الأشعري وتأثر بالفلسفة اليونانية.

تأثره الواضح بالنظرية الشيعية في السياسة إلّا نادرًا، وكذلك لم يتأثر بالأشعري، بل ظهر في كتاباته أثر الفلسفة اليونانية، خاصة يوتوبيا أفلاطون: الجمهورية الفاضلة، لهذا لا يمكن القول إنه في كتابه استند إلى قاعدة إسلامية دستورية في معالجة الدولة الفاضلة وشروط الرئيس، (وهذا هو ما في كتابه) بل كان أقرب إلى آراء أفلاطون، وربما ولاية الفقيه (كما سنرى) ولم يشر مطلقًا إلى القرآن والسنّة النبويّة وآراء الصحابة.

ثانيًا ـ الخلافة

1 ـ الماوردي:

يلخص رأي هذا الباحث الإسلامي في مسألة الخلافة بالنقاط التالية:

أ ـ «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإنْ شذ عنهم الأصم[1]، وهي واجبة شرعًا وعقلًا». ويعلل ذلك بالقول إنّ العاقل يمنع نفسه من التظالم والتقاطع، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، وهذا يعني أن مجتمعًا من العقلاء ليس بحاجة إلى رئيس يقوده، بل إن الخلافة واجبة شرعًا لأن الله أمر بذلك، ويستند إلى الآيات والأحاديث (التي أشرنا إليها) لأن من واجبات الخليفة حفظ الدين أي الشرع.

المرجح في هذا الأمر أنّ وضع هذا الشرط الذي لا يقدم أو

---

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 13.

يؤخر في الواقع السياسي، جاء ردًا على الشيعة في إقرارهم بوجوب الإمامة عقلاً، استنادًا إلى تراث منقول عن الإمام علي بن أبي طالب «لا بد للناس من إمام برًا كان أم فاجرًا[1]»؛ بمعنى أن المنطق يفترض وجود رئيس الدولة بالتعميم، وهو شأن يخص الإنسانية كلها وليس فقط لأن الشرع الإسلامي أمر به.

ب ـ تنعقد الإمامة أو رئاسة الدولة أو الخلافة بعد رسول الله باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد من الإمام لخلفه، وشرعية ذلك في نظر الماوردي، ترتبط حكمًا بما جرى في سقيفة بني ساعدة عند وفاة الرسول[2]، أو بما فعله أبو بكر عندما حضرته الوفاة وعهد إلى عمر ابن الخطاب بالخلافة[3]. أو بما فعله عمر عندما جعلها في ستة نفر مات رسول الله، وهو عنهم راضٍ، أو بواحد فقط واستند إلى أن العباس قال لعلي: «امدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله (ص) بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان» ولأنه حكم، وحكمُ واحدٍ نافذٌ في رأي الماوردي.

جدلية هذه الشريحة (أهل الحل والعقد) عند الماوردي غامضة،

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 418.

(2) الماوردي، مصدر سابق، ص 14، السقيفة هي اجتماع الأنصار عندما سمعوا بوفاة رسول الله والتقى معهم من المهاجرين كل من: أبي بكر وعمر وأبي عبيدة ابن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى حذيفة، وتمكن عمر من إقناع الأنصار بضرورة وجود الخلافة في المهاجرين وقريش تحديدًا ثم بايع أبا بكر وبايعه الحضور بعد ذلك، ومعلوم أن عليًا رفض المبايعة لأنه اعتبر أن الرسول أوصى بالخلافة له تبعًا لحديث الغدير.

(3) يعتقد أهل السنّة أن أبا بكر شاور الناس في يثرب قبل العهد لعمر بالخلافة. انظر: البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق.

واستمرت كذلك عند أهل السنّة، تمامًا كمسألة الشورى. يقول: «إذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار وتصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطًا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم بين الجماعة من أداهم (الاجتهاد) إلى اختياره عرضوها عليه (..) فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختيار أسنهما، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شروطًا. ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في اختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان العلم أحق..»[1]. الماوردي إذن يدمج أسلوب الاختيار بالشروط الواجبة في الشخص المرشح لهذا المنصب، علمًا أنه لم يبين طريقة الترشح، وإن أقر بأن الشرع لا يمنع التنافس على هذا المنصب، رافضًا مقولة (طالب الولاية لا يولّى).

التزام الماوردي بعدم تحديد طرق الترشح للخلافة، نابع من قاعدةٍ أخذت من الحديث النبوي، والتزم بها، وهي أن الأئمة من قريش حُكمًا، تبعًا لحديث منسوب إلى رسول الله، وهو يسلم أيضًا بشرعية الخلفاء العباسيين على هذه القاعدة: أن رئيس الدولة الإسلامية يجب أن يكون قرشيًا. هذا الشرط ضيق أمام الماوردي، وأراحه من تعيين شروط أهل الحل والعقد والمرشحين معًا. فهم حكمًا من قرابة رسول الله، بحكم التزامه بالنظام العباسي، الذي يتصل بعبد الله بن

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 17 ـ 18.

عباس ابن عم النبي، فهذا أقر تاليًا: بأن الإمامة تنعقد بواحد، بمعنى أن يوصي الخليفة لابنه أو أخيه أو من يشاء.

ج ـ أكد الماوردي على البيعة الخاصة لأهل الحل والعقد مهما كان عددهم، فإذا بايعوا الخليفة «لزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد إلى طاعته»[1]، وهو يعني أنه يكتفي من البيعة فقط بهذه الشريحة، ولا لزوم لبيعة الأمة، رغم أنها عمليًا كانت جزءًا من التقاليد المرعية للدول الإسلامية كافة، عملاً شكليًا لا يقدم ولا يؤخر[2].

د ـ في حال تكافؤ الشروط بين اثنين واختيار أحدهما وثم تبين أنه الأقل كفاءة لا يجوز العودة إلى الأفضل أبدًا، وتجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

هذا المفكر استند كما يبدو إلى ما جرى بعد اختيار أبي بكر لأول خلافة إسلامية، إذ رفض الإمام علي بن أبي طالب البيعة وتحرك أنصاره للمطالبة له بها لأنه (الأفضل). ورفض الأنصار العودة عن بيعة أبي بكر، كما أوردت كتب التاريخ، علمًا أنه لم يشر إلى ذلك في كتابه.

هـ ـ **شروط الإمام**: إنّ الشروط التي يراها الماوردي واجبة لتولّي منصب الإمامة وهي:

- العدالة.
- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 17.

(2) يشار هنا إلى أنّ النظام السعودي يحرص على هذه الشكلية كما برز عند تولي الملك الحالي عبد الله بن عبد العزيز 2005.

- سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

- سلامة الأعضاء من النقص.

- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

- الشجاعة والنجدة المؤديتان إلى حماية البيضة[1] وجهاد العدو.

- أن يكون من قريش لقول رسول الله: «قدّموا قريشًا ولا تقدموها»[2]، أو «الأئمة من قريش».

هذه الشروط جميعًا، وخاصة الأخير منها طرحت في اجتماع السقيفة التشاوري، ولأن الأخير منها ضعيف وغير واقعي مع الزمن، فقد تعرض لنقد كبير من معظم الباحثين المسلمين المحدثين. علمًا أن الماوردي يصر على أن (الإجماع انعقد عليه)[3]، ولم يثبت ذلك على أية حال، حتى في المدينة المنورة برفض علي بن أبي طالب للمبايعة، ولما جرى في السقيفة جملة وتفصيلاً.

و ـ الدولة الإسلامية واحدة، لهذا لا يجوز أن يكون فيها إلاّ خليفة واحد للمسلمين جميعًا[4]، ولذا اعتبر أن تشريع ذلك شذوذ. أما

---

(1) يقصد بالبيضة هنا الأرض الإسلامية أو ديار الإسلام.

(2) وهو حديث يضعفه بعض المسلمين، ورواه أبو هريرة، ولم يرد في البخاري، أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ج 3، ص 129، 183 بنص «الأئمة من قريش».

(3) الماوردي، مصدر سابق، ص 15، وهو يرفض احتجاج أحد الصحابة وهو ضرار ابن عمرو حين قال: تولّيه غير القرشي أولى لأنه لا يكون له أهل وعشيرة، فإذا عصى أمكن خلعه: كما ورد في **فتح الباري**، ج 13، ص 118 ـ 119.

(4) الماوردي، مصدر سابق، ص 19.

حل إشكالية التعدد فيقدم الماوردي حلولاً تصل إلى حد (السذاجة) منها: أن يقوم أحدهما بتسليم الإمامة للآخر أو إحالة الموضوع إلى أهل الحل والعقد، أو اللجوء إلى القرعة، وأخيرًا يقرر أن الشرعية للأسبق في الانتخاب، ويقيس ذلك بعقد النكاح.

إن مشكلة أو مأزق الماوردي، هو فقهي وليس سياسيًا؛ إذ إنه يعتبر «بالقياس» أن عقد الخلافة ورئاسة الدولة يشابه عقد الزواج. ولا ينظر إليها على أنها عملية بالغة التعقيد حتى في القرآن الكريم والسنّة النبويّة التي هي دستوره الرئيس. وحتى في سلوك الصحابة الكبار (أي أهل الحل والعقد، ومجلس الشورى في صدر الإسلام). لكن إصراره على وحدة النظام عمل اعتبره الباحثون المتأخرون أمرًا إسلاميًا بامتياز[1]. فقد انحاز إلى نظرية الأغلبية كما يبدو وليس الإجماع، فالإجماع أمر لا يمكن حدوثه في السياسة واقعيًا، لهذا اعتبر أقرب إلى الإنصاف.

ز ـ حدد الماوردي مهمات الخليفة وهي:

- تنفيذ الأحكام.
- حماية الدولة.
- إقامة الحدود.
- تحصين الثغور.
- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة.

(1) انظر: هاملتون جب، مصدر سابق، ص 21.

- جباية الضرائب التي حددها الشرع.

- تحديد الموازنة وجوانب الإنفاق فيها.

- وضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

- مباشرة السلطة بنفسه، واستند الماوردي إلى الآية الكريمة ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾[1].

وبهذا رفض الماوردي مبدأ التفويض في السلطة، بمعنى أن الخليفة إذا لم يستطع القيام بالمهام بنفسه، فعليه أن يتنحى، علمًا أن مسألة التفويض شغلت الفكر السياسي الإسلامي بين رفض وقبول.

ح ـ شروط عزل الخليفة (الإمام): حدد الماوردي أمرين يؤديان إلى العزل وهما: الجرح في عدالته والنقصُ في بدنه. وهو يورد في تفسيرهما أقوال علماء ومتكلمين دون أن يسميهم، وإن مال هو إلى أن العدالة تعني الإيمان بالله والابتعاد عن المحظورات الإسلامية، وزاد على ذلك أن لا تحيط به الشبهات حول هذا الموضوع، أما النقص في البدن، فأبرز ذلك نقص العقل.

النقاش حول مسألة العزل في (الأحكام السلطانية)، يبدو كأنما هو عرض للأفكار الفقهية السائدة في مجتمع العراق بين الفقهاء والمتكلمين سواء بسواء، ويبدو أنها كانت جزءًا من الترف الفكري للقرن الخامس الهجري، أو من أحاديث الشارع الناقم على الخلافة العباسية والانحدار الاقتصادي، وتسلط الأتراك على الخليفة، فلم يجرِ

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 30.

تطبيق أيٍّ منها، إلّا إذا استثنينا ما كان يقوم به القادة الأتراك، الذين تسلطوا على الخلافة إذا شاؤوا عزل خليفة ما، وكثيرًا ما كانوا يقومون بذلك، فيأخذون رأي علماء الدين لتشريع سلوكهم، ولكن أبرز ما قدمه الماوردي في هذا المجال هو ما أطلق عليه نقص التصرف وفسره بالحجر والقهر[1]. ومعنى ذلك كما يقال: «أن يستولي عليه أعوانه فيستبدّوا بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة».

وقد أجاز الماوردي أن يقوم الإمام باستنصار من يساعده على إزالة هذا الحجر، وإلا فإنه يفقد مقام الرئاسة فعليًا. أما القهر فهو أن يقع في الأسر فعلى كافة الأمة استنقاذه، وهذا يمنع من استمرار عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وبهذا يصبح معزولاً.

وبصرف النظر عن الجدل الذي يقدمه حول أوضاع العجز والقهر فإن واقع الحال كان يملي عليه الاجتهاد، هذا نظرًا للظروف التي كانت تمر بها الخلافة العباسية، تصعيدًا للواقع إلى مستوى النظرية الإسلامية، أي تشريع الواقع والتنظير له. وليس من شك في أن الماوردي ظل واقعيًا في محاولة لتطويع السياسة للاجتهاد الفقهي الإسلامي، في مسألة بالغة الأهمية كمسألة تداول السلطة.

ط ـ الحاكم المتغلب (إمارة الاستيلاء)[2]: هذا النمط من الإمامة يعني تشريع الأمر الواقع أيضًا، على قاعدة نظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي، من أن درء المفاسد يتفوق على تحقيق المصالح، وأن أي شخص يستولي بالقوة على السلطة ويفرض سيطرته، سواء بوجود

---

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

الخليفة الراعي، أو بالحَجر عليه وقهره، يجب قبوله شرعًا وعدم الخروج عليه، إذا كان هذا الخروج يؤدي إلى انتشار المفاسد والفوضى وتهديد وحدة البلاد والدين.

الفكر السياسي الإسلامي من زاوية مفكري السنّة والجماعة، وأبرزهم الأشعري أجازوا ولاية الحاكم المتغلب، علمًا أن الماوردي في كتابه سمح بذلك في ظروف محددة، وأجاز الخروج عليه بشروط محددة أيضًا «الإخلال في حفظ الدين والورع عن محارم الله» كما يفهم من كلامه حول الشرط السابع من شروط شرعية إمارة الاستيلاء، هذا رغم غموض الأحكام التي يطلقها[1]، وعدم تطرقه إلى دور الأمة في هذا المجال، وعلى هذه القاعدة يطلق حكمًا كهذا «أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة»، أو «أن ما خيف من انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة».

والواقع أن تاريخ الفكر السنّي منذ استيلاء معاوية بن أبي سفيان على ولاية الأمر في النظام السياسي الإسلامي، بما عرف بالدولة الأموية عام 42 هـ، جعل من قضية استخدام القوة أمرًا مقبولاً للوصول إلى السلطة، وضرورة تشريع ذلك درءًا للفتنة، دون النظر إلى شروط تعيين الإمام التي عرضناها عند الماوردي جملة وتفصيلاً.

لقد سعى الماوردي في هذا الجزء من نظرته حول تداول السلطة في النظام السياسي الإسلامي، إلى تبرير ما كان يجري في المركز (بغداد) من جهة، وإلى تشريع انفراد حكام الولايات في الدولة الواسعة

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 57.

والذين سماهم أمراء الاستيلاء (إمارة الاستيلاء) الذين يقبل بهم الخليفة مرغمًا من جهة أخرى، ليقول: «مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي»[1]، بما يعني أن المستكفي، وقد حصل على عهد الخليفة في المركز ولو كان ذلك رغمًا عنه، وجبت طاعته في حدود تلك البلاد التي عهد بها إليه بولايتها.

2 ـ رأي مدرسة أهل البيت:

كما أشرنا، فإن روح الله الخميني ومدرسته الفكرية، وآراء العديد من المفكرين الشيعة الحديثين كالمنتظري، وشمس الدين، وجعفر سبحاني، وغيرهم، تبحث مسألة الخلافة بعد أن تمَّ الاتفاق على أن من الضرورة بناء النظام السياسي الإسلامي في عهد الغيبة الكبرى من قبل كل هؤلاء، فقد بنى الخميني نظريته على ضرورة قيام الحكومة التي تنفذ الشريعة، وأن الذي يتولاها يجب أن يكون الفقيه الجامع للشرائط العادل، وأنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منها، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»[2]. ويتم ذلك باختلاف بسيط مع بعضهم كالشيخ شمس الدين الذي وافق على ضرورة بناء نظام سياسي إداري إسلامي، ولكن بولاية الأمة على نفسها وليس الفقيه[3] (كما سنتطرق لذلك في ما بعد).

---

(1) الماوردي، مصدر سابق، ص 58.

(2) روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، ص 45.

(3) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 419.

أ ـ تداول السلطة (الخليفة أو ولي الأمر):

يعتبر الإمام علي، كولي للأمر ومثلاً أعلى تمَّ تعيينه بوصية من رسول الله في غدير خم (كما أسلفنا)، وبذلك حددت مسألة الخلافة بالوصية وليس باختيار الأمة على طريقة الشورى التي تمّت في سقيفة بني ساعدة[1]. وهذه الوصية تكون في علي وآل بيته أو الأئمة الاثني عشر حتى الإمام محمد المهدي بن الحسن العسكري، باعتبارهم جميعًا خلفاء شرعيين للمسلمين استنادًا إلى تلك الوصية[2]، وأن ذلك يلخص مسألة الخلافة والولاية والحكومة الإسلامية جميعًا.

الولاية إذن في صدر الإسلام للأفضل، وهم عليٌّ وبنوه، أما في عصر الغيبة الكبرى 260 هـ فهي للولي الفقيه أو كما يقول المنتظري، «وعلى هذا فالأمة الإسلامية حسب اعتقادنا بالإسلام وقوانينه العادلة الجامعة تتمنى أن يكون الحاكم عليها والمهيمن على شؤونها، رجلاً عاقلاً عاملاً عالمًا برموز السياسة قادرًا على التنفيذ، معتقدًا وعالمًا بضوابطه ومقرراته بل أعلم فيها من غيره ولا نريد بولاية الفقيه إلّا هذا»[3].

---

(1) علي خامنئي، **الحكومة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي جبارة، دار الروضة، بيروت، 1995، ص 217.

(2) انظر: المبحث الأول من الفصل الثاني من هذا البحث حول جدلية الوصية وحديث الغدير وغيره. الأئمة الاثنا عشر هم: علي بن أبي طالب، الحسن بن علي، الحسين بن علي، علي بن الحسين، محمد بن علي، جعفر بن محمد، موسى بن جعفر، علي بن موسى، محمد بن علي، علي بن محمد، الحسن بن علي، محمد المهدي بن الحسن.

(3) حسين على منتظري، **في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، قم، 1408، ج 1، ص 11؛ سيد محمد بهشتى، **حكومت در إسلام**، انتشارات سروش، تهران، 1368، ص 93.

واستطرادًا فإن على العلماء والفقهاء، أن يمارسوا العمل بالسياسة والاطلاع على مسائلها، ثم ترشيح أنفسهم لما يتمكنون من القيام به من شؤونها المختلفة، ويجب على الناس انتخابهم وتقويمهم[1].

ب ـ شروط ولي الأمر:

هذا الاهتمام بولي الأمر حاكمًا للأمة والرجل الأول فيها استوجب عند فقهاء مدرسة أهل البيت شروطًا بالغة الصرامة، وفيها أحيانًا اختلاف كبير مع ما رأيناه عند الماوردي[2]:

- الإيمان بالله فلا يحق للكافر أو العلماني أن يسود المسلمين.
- حسن الولاية والقدرة على الإدارة: استنادًا إلى حديث لرسول الله: «لا تصلح الإمامة لرجل حتى يكون كالأب الرحيم»[3].

  أو كما يقول الإمام علي: «أيها الناس إنّ أحق الناس بهذا الأمر أقومهم (أو أقواهم عليه) وأعلمهم بأمر الله، فإن شغب شاغب استعتب وإن أبى قوتل»[4].
- التفوق في الدراية السياسية: وهذا الشرط مضافًا إلى ما قبله، يعني بأن يكون ولي الأمر أكثر اطلاعًا على مصالح الأمة من غيره من الفقهاء، لكي لا يغلب في رأيه ولا يخدع في إدارته، لكي يصل المجتمع الإسلامي إلى أفضل أنواع القيادة وأكفئها. وقد

---

(1) حسين على منتظري، **في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ص 12.

(2) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، تحقيق جعفر هادي، مكتبة الإمام علي، إيران، أصفهان، بلا تاريخ، ص 267.

(3) رواه في: **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، ص 47.

(4) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 172.

استند الفقهاء في هذا الشرط إلى أنه «العالم بزمانه، لا تهجم عليه اللوابس» كما يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق[1].

العدالة هي الشرط البارز في الإمام، ولعلها من أهم شروط الإمامة. واستند في تحديد مضمونه من ضمن ما استند إليه، إلى حديث لرسول الله أشرنا إليه «لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال..».

وأضيف إلى ذلك صفات كثيرة أخرى لتتمّ صفة العدالة: مثل عدم البخل والعلم، وصلة الناس والتسوية بينهم، وعدم قبول الرشوة وعدم تعطيل السنّة النبويّة[2].

فقهاء الشيعة يستندون إلى الكثير من التراث النبوي المقبول لديهم في هذا الشأن، وخاصة ما حدده الإمام علي بن أبي طالب. وربما كان أبرز المفكرين المسلمين في تناول الشأن السياسي في ما نقل عنه، وذلك لأسباب ترجع إلى الصراع الذي خاضه سواء مع الصحابة الذين تولّوا الخلافة أو القريبين منهم، أو في زمن إمارته في صراعه مع معاوية. هذه الصفة كانت من أبرز مبررات الخروج على يزيد بن معاوية، على سبيل المثال لنقصها فيه كما حددها الإمام الحسين بن علي الذي ورد عنه: «فلعمري ما الإمام إلّا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط، الدائن بدين الله، الحابس نفسه على ذات الله»[3]. والعدالة

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، ص 27.

(2) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 272؛ مسعود أسد اللهي وطاهري قهرمان، **ولايت فقيه ود مكراسي** (ولاية الفقيه الديمقراطية)، سازمان تبليغات إسلامي، تهران، 1373هـ ش، ص 77.

(3) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، عن الشيخ المفيد في **الإرشاد**، ص 272.

هي عكس الظلم على أيّ حال، فالظلم أقرب إلى الفهم عمليًا من إدراك معنى العدالة بالتفصيل، ولو أنها بالمحصلة، والأقرب باتفاق المسلمين، التقوى والورع، وإعطاء كل ذي حق حقه.

في مسألة الذكورة، لا يجوز للمرأة أن تتصدى للإمامة، وهو أمر باتفاق المسلمين، ولكنه عند الشيعة أبرز رغم تقديرهم الكبير للسيدة فاطمة الزهراء؛ «فالأدلة الإسلامية (سنّة وسيرًا وإجماعًا) تقضي بأن المرأة لا يجوز لها أن تتصدى لفصل الخصومات والقضاء، وهو شعبة صغيرة من شعب الإمارة»[1]. كما يعتقدون، وقد استند في ذلك إلى أحاديث لرسول الله يشكك بعضهم في صحتها أو في تأويلها[2]، مثل «لا يفلح قوم وليتهم امرأة».

الإمام محمد الباقر يقول: «ليس على النساء أذان ولا إمامة (. . .) ولا تولى المرأة القضاء ولا تولى الإمارة»[3]، وبذلك حسم الموضوع في مدرسة أهل البيت.

أما عن العلم بالقانون، فإن هذا الشرط نصَّ عليه الإمام الخميني: «بما أن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، كان لزامًا على الحاكم أن يكون عالمًا بالقانون، وكل من يشغل منصبًا، أو يقوم بوظيفة معينة فإنه يجب عليه أن يعلم من حدود اختصاصه وبمقدار حاجته (. . .) فالجاهل بالقانون لا أهلية فيه للحكم»[4].

---

(1) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 277.

(2) فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي**، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص 45.

(3) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 280.

(4) روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مقدمة حول صلاحيات الولي الفقيه، مركز بقية الله الأعظم، دمشق، 1998، ص 21.

وليس معنى ذلك أن يكون الولي الفقيه عالـمًا بالقانون، أي مختصًا به، لأنه «لا يلزم أن يتصدى الفقيه بنفسه لإدارة البلاد، بل يمكن أن يوكل شخصًا أو أشخاصًا ترتضيهم الأمة، وتختارهم يكونون عارفين بالقانون. . . . »[1].

ومن الشروط أن لا يكون عبدًا وأن يكون طاهر المولد[2]. هذان الشرطان لا يتسمان بالوضوح، فالعبودية تتلوها الحرية، وكان سلمان الفارسي على سبيل المثال رقيقًا قبل تحريره، وكذلك صهيب الصحابي الشهير، الذي قال فيه عمر بن الخطاب عند موته: «لو كان صهيب حيًّا لاستخلفته فإنّه كان شديد الحب بالله»[3].

أما طهارة المولد، فهي تتعلق حكمًا بأن لا يكون الإمام ابن زنا على سبيل المثال، ومعروف لدى الجميع أنه كذلك.

هناك شروط أخرى، هي التحلي بالأخلاق العالية والزهد في السلطة، وعدم الاحتجاب عن الرعية قبل وبعد تولّيه، وأن يكون زاهدًا في معيشته استنادًا إلى قول الإمام الصادق: «أن يحقن الله به الدماء ويصلح به ذات البين، ويلمّ به الشعث ويشعب به الصدع، ويكسو به العاري، ويشبع به الجائع، ويؤمن به الخائف»[4].

وبالمحصلة فإن هذه الشروط الصعبة للإمام، لا تنطبق إلّا على

---

(1) **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ص 288.

(3) الطبري، مصدر سابق، ج 3، أحداث سنة 23 للهجرة.

(4) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 433؛ أحمد آذري قمي، **ولايت فقيه أز ديدكاه فقهاي إسلام**، قم، انتشارات دار العلم، 1372هـ.ش، ص 54.

إمام معصوم ومثل أعلى كالإمام علي بن أبي طالب، وأبنائه الأئمة، حسب ما وصفته كتب السيرة أي إنسان يقارب الكمال.

ج ـ طريقة اختيار الإمام (الوليّ الفقيه):

إذا اعتبرنا الإمام علي بن أبي طالب نموذجًا للقياس عليه، فإن الوصية من رسول الله، ثم البيعة عند تولّي إمارة المؤمنين، ثم الوصية مرة أخرى، للخلافة، حتى الإمام الثاني عشر وعصر الغيبة الكبرى، كل ذلك لم يحدد بدقة شرطًا لاختيار الإمام، أو الجهة التي تقوم بذلك، كما فعل الماوردي بالنص على أهل الحل والعقد. ومع ذلك فإن الاختيار أو الانتخاب يظل جزءًا فاعلاً في عملية التنصيب، استنادًا إلى قول الإمام عليّ ذاته في إحدى رسائله إلى معاوية بن أبي سفيان: «الواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يُقتل، ضالاً كان أو ظالمًا، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثًا ولا يقدموا يدًا ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إمامًا عفيفًا عالمًا ورعًا عارفًا بالقضاء والسنّة»[1].

يحدد هذا النص بعض الشروط الواجب توفرها في الإمام، ولكنه لا يصف الطريقة والجهة التي تتولى هذا الأمر، هذا الارتباك في الاجتهاد في مسألة الطريقة، رأيناه عند الماوردي، قديمًا، ونرى أن الحداثة والاجتهاد السياسي قدّما الحل عبر صناديق الاقتراع (كما سنرى في الباب الثاني من هذا البحث) عند الشيعة، واتجاه المفكرين المسلمين نحو ما أسموه الديمقراطية الإسلامية. هذه الديمقراطية

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 8، ص 555.

تتطابق مع مفكرين شيعة اختاروا ما أسموه ولاية الأمة على نفسها ـ كما رأينا عند محمد مهدي شمس الدين ـ أي أن تقوم الأمة بتحديد الطريقة التي يتم بها اختيار السلطة التنفيذية.

وبين كل هذه الاجتهادات تتجه النظرية الشيعية في اختيار الولي الفقيه، صاحب الصلاحيات الواسعة، الذي تجتمع فيه كل السلطات، (كما يلخصها مفكّرو المذهب)[1]، ويكون الجميع معاونين له في عمله، سواء في السلطة التنفيذية أو التشريعية، وتعتبر السلطة القضائية والقضاة مقاربين له في شروطه. هذه الاجتهادات تتجه إلى الانتخاب أيضًا، وقد تجلى ذلك في مجلس الخبراء الذي يختار الولي الفقيه في إيران، وينتخب هو مباشرة من الشعب ليحكم مدى الحياة، قياسًا على الحكم الراشدي ومثاله الإمام علي بن أبي طالب، وبالتأكيد فإن مفكري المسلمين إلّا القليل[2] لم يحددوا زمنًا للخليفة، ولكن مسألة ولاية الأمة على نفسها تفتح المجال واسعًا لتحديد مدة للولي الفقيه، أو الحاكم، أو الإمام، رغم صعوبة التوصل إلى اتفاق كهذا.

3 ـ ابن خلدون

أ ـ تناول هذا المفكر النظام السياسي الإسلامي من الجانب القبلي، معتبرًا أن الخليفة أو رئيس الدولة فرز طبيعي للحالة القبلية العربية أو العصبية كما يسميها، مفسرًا ذلك كما يلي: «لا بدّ أن يكون واحد منهم رئيسًا عليهم غالبًا لهم فيتعين رئيسًا للعصبيات كلها لغلب

(1) المنتظري، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص 23.

(2) محمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 119، علمًا أن المنتظري رأى أخيرًا ضرورة تحديد فترة زمنية لولاية الفقيه.

منه لجميعها، وإذا تعيّن له ذلك من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر الذي هو من طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم...»[1].

في رأيه أنّ الخلافة الراشدة مجرد مرحلة زمنية قصيرة، خلقت ظروف اختيار الخليفة بالشكل الذي تمّت به، هذا التحليل الاجتماعي النفسي سمة هذا المؤرخ[2]، وأن النظام السياسي عاد إلى تقاليد القبيلة في اختيار رئيسها، حيث يأخذ الخليفة دور الإله أو النبي في أسلوب قيادة الدولة.

ب ـ تحليل ابن خلدون توصيف للواقع وليس انحيازًا لوجهة نظر إسلامية محددة، مع التزامه بالسلطة الإسلامية[3]، فهو مجرد محلل «للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وتطور الدولة» كما يقرر المستشرق جب.

الخليفة في نظره هو الحاكم المطلق، والاستبداد سنّة الله التي خلت في عباده، وإنّ هذا الاستبداد ذاته، والبعد عن جوهر الإسلام، أدى إلى انزلاق رأس النظام السياسي الإسلامي إلى الترف والدعة[4]، فالخليفة هو الحاكم المتغلب وليس المنتخب بالمحصلة.

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ أو الخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، مصدر سابق، ص 131.

(2) اعتبر ابن خلدون من قبل باحثين عرب مؤسس علم الاجتماع في التاريخ. انظر: عبد الكريم اليافي، **علم الاجتماع**، جامعة دمشق، 1960، فهو يعتبر الخليفة مجرد رئيس القبيلة المتغلبة وغير العصبة العربية والأسر الأقرب إلى رسول الله، وأن النظام السياسي العربي الذي صنعه الإسلام، لم يطبق إلّا في مرحلة قصيرة ثم تلاشى.

(3) هاملتون جب، مصدر سابق، ص 39.

(4) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 134.

وبالمقارنة فإن ابتعاد ابن خلدون عن الماوردي في مسألة الشورى وأهل الحل والعقد، أو عن نظرية الإمامة الشيعية والوصية الإلهية، لا يعني تأييده للمرحلة الإسلامية التالية للخلافة الراشدة من دول أموية أو عباسية، بل إنه أشد إدانة لها من غيره رغم انحيازه للعصبية العربية والنبوة العربية «أيضًا» وللخلافة الراشدة، ذلك أنه أدان انحدار الخليفة إلى الدعة والترف وتسلط الأعاجم عليه؛ لأن ذلك أدى إلى هرم الدولة الإسلامية ونهايتها[1].

وإذا عدنا إلى مجمل آرائه في مهمة رأس النظام الإسلامي ومواصفاته، نجد إصراره على ضرورة أن يكون الرئيس عربيًا وقويًا بنفسه وأتباعه، فهو إذن لا يخالف الشروط التي وضعها كل فقهاء السنّة والشيعة في هذه المسألة تحديدًا، رغم عدم تطرقه إلى الحديث النبوي حول أن الأئمة من قريش، فهو يقارب أخيرًا نظرية الولي الفقيه في مبدئها في زمن الغيبة الكبرى، أن الرئيس هو المرجع الفقهي العادل المتمكن من الإجماع عليه من قبل المسلمين، وليس شرطًا أن يكون عربيًا رغم إصراره على العروبة.

4 ـ الفارابي

أ ـ انطلاقًا من اليوتوبيا أو الدولة الفاضلة التي يجب أن تكونها الدولة الإسلامية، فإن النظام السياسي يتعلق حكمًا بالرئيس، «فرئيس المدينة هو أكمل أجزائها في ما يخصه وله من كل ما شارك فيه أفضله»[2].

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 132.

(2) أبو النصر الفارابي: محمد بن أوزلغ، 260 ـ 339 هـ، تركي من مدينة فاراب،=

هنا يبدو بوضوح أثر أفلاطون والنظرية الشيعية حقًا في ضرورة ولاية الأفضل، فرئيس الدولة أولاً، وهو منبع الفروع والأجزاء وهو الذي يتدخل في كل الأمور لإصلاحها إن اختلّت، وإعادتها إلى أحوالها الطبيعية، لأنه أكمل مراتب الإنسانية، وتكون نفسه كاملة متحدة «بالعقل الفعال» وهو القادر على تحقيق سعادة مجتمعه.

ب ـ شروط الرئيس: حدد الفارابي ثلاث عشرة خصلة للرئيس لعلها لا تبتعد كثيرًا عن الشروط التي وردت في النظريتين السابقتين، إلّا أنه يسعى إلى الكمال في رسم صورة لرئيس دولة مؤهل لحكم العالم، فتمام الأعضاء والحواس للرئيس شرط إسلامي شامل، وجودة الفهم والحفظ والذكاء، وحسن النطق والتعبير بطلاقة والمتابعة للعلم والقراءة، والزهد في الأكل والشرب والصدق والأمانة، والكرم والعدالة والمرونة وقوة العزيمة، صفات كهذه لدى فيلسوف عايش سيف الدولة في أكبر دولة شيعية يومها، تقارب ما أطلقه المتصوفة على الإمام علي بن أبي طالب.

ورغم اعتراف الفارابي بصعوبة ذلك، إلّا أنه اختصر شروطه إلى النصف مثل: الحكمة وحفظ الشريعة، والاجتهاد وقوة الاستنباط والقدرة على القيادة والحرب... إلخ. وبعكس النظريات الإسلامية الأخرى أجاز وجود رئيسين أو أكثر للنظام[1]، وهو بذلك (كما يبدو) يشرّع الواقع القائم في الدولة الإسلامية، حيث أصبحت في زمنه ولايات مستقلة تقريبًا لا ترتبط بالمركز في بغداد حتى بالشكل.

= عاصر سيف الدولة الحمداني، واستوطن بغداد في زمن الخليفة المقتدر، عاصر الأشعري، كتابه: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مطبعة النيل، مصر، بلا تاريخ.

(1) أبو النصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص 89.

ج ـ طريقة اختيار الرئيس: في هذا الموضوع لم يقدم الفارابي وجهة نظر محددة، ولكنه وعبر استعراضه لأنماط النظم السياسية التي يدينها: كالضارة، والبدالة والفاسقة، والضالة وغيرها يبرز انحيازه بشكلٍ غير مباشر إلى أرسطو، في أن الاختيار (ما دام قد أشار إلى الاختيار) يجب أن يكون من النخبة في الدولة، أي النخبة المثقفة، أو الحكماء الذين أشار إليهم أفلاطون في مدينته الفاضلة[1]. والفارابي بذلك أقرب إلى نظرية أهل الحل والعقد عند الماوردي.

ثالثًا ـ الوزارة

اقتصر البحث حول مضمون الوزارة وشروطها لدى الماوردي ومدرسة أهل البيت عبر مفكريها الذين أشرنا إليهم وحسب، ولعل الأهمية التي اكتسبها هذا الموضوع من خلال التطبيق الراشدي وفي الدولة العباسية والفاطمية، ناشئ من المهمات التي قام بها الوزراء في كل من هذه الأنظمة الإسلامية، خاصة ما أطلقوا عليه (وزارة التفويض) كما سنرى، نظرًا لاعتبار كل من «النظريتين أن على الخليفة أن يباشر مهام الحكم بنفسه ولا يفوضها لأحد غيره». والواقع أن القوة التي اكتسبها الوزراء، ما أدى أحيانًا إلى انفرادهم بالسلطة (كما سنرى عند بحث الدولة الفاطمية)، أدت بهم إلى تشريعها، خاصة وأن الإمام علي بن أبي طالب اعتُبر وزيرًا بشكل غير رسمي لدى الخليفتين الراشديين الأول والثاني. وهو الذي وصف نفسه بذلك عند اغتيال

---

(1) أبو النصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق، ص 96، ويعتبر كتاب أفلاطون «**المدينة الفاضلة**» (اليوتوبيا) أحد أبرز أعماله التي استمر تأثيرها حتى يومنا هذا، وفيه يقرر أن الحكماء أو أهل الثقافة أو الفلاسفة هم الأولى بحكم هذه المدينة وأن يكون رئيسها منهم وأفضلهم.

الخليفة الثالث ورفض تولّي الخلافة بطلب من الثوار، والتي قبلها بعد ذلك مرغمًا[1].

الوزراء هم معاونو الخليفة أو الإمام، وفي التعبير الحديث هم جزء من السلطة التنفيذية للنظام، والصف الأعلى من المستشارين أيضًا لأن القرار الأخير هو للخليفة حتى في نص آية الشورى ﴿... فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ...﴾ (سورة آل عمران: الآية 159)، لكن التوسع في الإدارة وتعقّد أمور النظام واتساع رقعة الدولة وبروز الولايات بأنظمتها المختلفة، جعل من الوزارة أمرًا بالغ الأهمية، علمًا أنه لا يمتلك سندًا في القرآن والسنّة إلّا من خلال عرض القرآن لأحوال الأمم الغابرة، وخاصة إيراد القرآن لفرعون وهامان متلازمين في آيات كثيرة[2]، أو ما ورد حول هارون أخي موسى ووزيره[3].

1 ـ الماوردي:

صنف هذا الفقيه «الوزارة» في نوعين، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. وعرف الأولى منهما بأنها: أن يستوزر الإمام من يفوض إليه

---

(1) زهير غزاوي، **الإمام علي بن أبي طالب إنسان للمستقبل**، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 20، العبارة هي «لا تفعلوا فأن أكون وزيرًا خير من أن أكون أميرًا».

(2) ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَـٰتِنَا وَسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَقَـٰرُونَ فَقَالُوا۟ سَـٰحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (سورة غافر: الآيتان 23 ـ 24). وفي السورة نفسها ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ﴾ (سورة غافر: الآية 36)؛ ففي ذلك دلالة على أهمية منصب الوزارة كمهمة تنفيذية وأحيانًا تقريرية إلى جانب الرئيس.

(3) ﴿وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى * هَـٰرُونَ أَخِى * ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى * وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى﴾ (سورة طه: الآيات 29 ـ 32).

تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده»[1]، ولأنه استند إلى الآية المشار إليها حول موسى وهارون، فقد استنبط أن ذلك جائز في النظام الإسلامي ما دام جائزًا في النبوة.

أ ـ وزارة التفويض:

وزير التفويض يتم بالتعيين المباشر من الإمام وبلفظ التفويض، وبهذا يستطيع هذا الوزير أن ينوب عن الإمام بمهماته، واستلزمت شروطًا هامة من شخص الوزير تقارب ما يشترط في الخليفة نفسه إلّا في النسب (كما يقول)، والحديث عن النسب عمومًا، يحتمل جدلاً حول القرشية أو القرب من رسول الله وغير ذلك من مستلزمات الشرعية التي ظهرت في السقيفة، أو من الأسرة العباسية أو في مدرسة أهل البيت زمن الأئمة الاثني عشر.

يجوز لهذا الوزير أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام كما يجوز ذلك للإمام، إلّا في أمور محددة كولاية العهد وشروط أخرى، هذا ويورد الماوردي تفاصيل كثيرة ليضع الحد الفاصل بين المنصبين والخطوط التي تفصل بينهما في المهمات، وهو يستند في آرائه إلى الفقهاء المعتبرين في المذاهب الإسلامية كالشافعي وغيره. والمرجح أنّ تشريع هذا المنصب في الفكر السياسي الإسلامي جاء عبر دراسة التطبيق العباسي تحديدًا، حيث ظهرت المذاهب المختلفة ومارست الاجتهاد السياسي أو تشريع الممارسات السياسية، بالاستناد إلى القرآن والسنّة النبويّة وسير الخلفاء الراشدين.

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 39.

ب ـ وزارة التنفيذ:

«هي التي يكون فيها الوزير وسيطًا بين الرعايا والولاة»؛ فهو معنيٌّ بتنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها[1] ولا متقلد لها.

حدد الماوردي أوصافًا سبعة لهذا المنصب، تقارب صفات وزير التفويض كالأمانة والصدق، وقلة الطمع وحب الناس وثقتهم به، وأن ينقل ما يراه بأمانة للخليفة، والذكاء والفطنة، وأن لا يكون من أهل الأهواء، والحنكة والتجربة كشرط ثامن إذا كان مشاركًا للخليفة في الرأي، ثم يضيف شرط الذكورة أيضًا معتبرًا أن النساء لا يستطعن تولّي الوزارة.

هذه الشروط لا تختلف عن وزير التفويض ولا الخليفة، ، والواقع أن المشرعين المسلمين وضعوا التزام الحاكم بالقيم العليا للإسلام شرطًا أساسيًا لمن يتولى السلطة، وهو أمر بديهي وإن لم يثبت التطبيق صدقية ذلك أبدًا.

هناك تساهل وضعه الماوردي ورفضته نظرية أهل البيت (كما سنرى) هو جواز أن يكون في وزارة التنفيذ مسيحيّ أو يهوديّ (أهل الكتاب) ورفضه ذلك فقط في وزارة التفويض، وأن يجوز تعدد الوزراء[2] التنفيذيين حسب حاجة الإدارة، علمًا أن لا إمكانية لتعدد وزراء التفويض. هذا الأمر قارب منصب وزير التفويض بالتعبير الحديث من منصب رئيس الوزراء، ما يعني أن هذا المفكر شرع لوزارة متكاملة تقوم بمهمات السلطة التنفيذية إلى جانب الإمام.

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

ج ـ مسألة الولايات:

في تفصيله لمهمات كل من الوزيرين أو وزير التفويض ووزراء التنفيذ تطرق الماوردي إلى مسألة الولايات. وبإقراره السابق لجواز أن تشرع ولاية المستولي عنوة (كما في زمانه) تطرق إلى ما يمكن أن نطلق عليه (الحكم الذاتي) في الولايات عندما أقر للوالي بإمكان تعيين وزراء تفويض وتنفيذ كالمركز الرئاسي تمامًا، ولهذا خصص الفصل الثالث بكامله لهذا البحث، مفصلاً مهمات الوالي التي تقارب مهمات الخليفة أو تطابقها؛ نظرًا لأن الولاية أصبحت حالة منفصلة وتحتاج لأن يكون نظامها الإداري مكتملاً، وبهذا شرع الماوردي والفقهاء المسلمين الواقعية السياسية والإدارية لدولة اتسعت وتحتاج إلى حكومات مهمتها إدارة شؤون المسلمين، سواء نسقت أو ارتبطت بالمركز فعلاً أو ظل اتصالها به شكليًا[1].

د ـ إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء:

في تعليله المسهب لأحوال الولايات الإسلامية، حدد الماوردي الفروق بين طريقتين من تولّي الأمور في تلك الولايات هما: الاستيلاء والاستكفاء. والاستيلاء يعني فرض الأمر الواقع على الخليفة، أما الاستكفاء فهو من يعينه الخليفة للولاية، وبما أن الوالي يكون عادة بمرتبة وزير في النظام، فإن الماوردي يبدو مرتبكًا في تحديداته للمهمات التي تناط بكل منهما، ولكن الأبرز في هذه الفوارق التي حددها ما تضمنه الشرط الرابع وهو: «أنّ إمارة الاستيلاء تتحمل وزارة

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 51 ـ 54.

التفويض ولا يصح ذلك في إمارة الاستكفاء، لوقوع الفرق بين المستولي ووزيره في النظر»؛ كما يقول: «لأن نظر الوزير مقصور على المعهود وللمستولي أن ينظر في النادر والمعهود» بمعنى أنه الحكم المطلق، بينما يتولى الوالي المعين من الخليفة مباشرة مهماته التقليدية المعهودة، ولذا فإن بإمكانه فقط تعيين وزراء لمساعدته في الإدارة[1].

وقد بدا هذا الأمر لدى هذا الفقيه مجرد تلاعب بالمصطلحات في مجال النظرية، لأن الواقع ينطبق على ما حدده حتى وهو يشرع هذا الواقع، فكل ولاة الدولة الإسلامية كانوا عمليًا حكامًا مطلقين في ولاياتهم نظرًا لصعوبة العودة إلى المركز في أمور كثيرة، إلّا في مسألة الحرب وأداء الخراج ومختلف أنواع الضرائب، فإن الوالي المعيَّن من قبل الخليفة في ولاية الاستكفاء، يلتزم عادة بأوامر الخليفة، في حين يكتفي الوالي في إدارة الاستيلاء بالاعتراف بخلافته وحسب.

هـ ـ في المناصب الإدارية التي ترقى إلى مرتبة وزير، حدد الماوردي عددًا منها: هي: إمارة الجهاد، أو الإمارة الخاصة على الجيش وغير ذلك من السلطات التنفيذية، وجاء تفصيله لأحكامها وشروطها ـ في الواقع ـ تشريعًا للنظام الإداري المتفرع من النظام السياسي للدولة وفيه الكثير من الدقة بما يحيط بكل عناصر السلطة التنفيذية.

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 58.

2 ـ مدرسة أهل البيت

أ ـ لقد أسندت الدراسات الحديثة لمدرسة أهل البيت مهمة السلطة التنفيذية إلى جانب ولي الأمر للوزارة، ونعني بالدراسات الحديثة تلك التي سبقت الثورة الإسلامية في إيران، سواء الإمام الخميني، أو المنتظري، أو السبحاني، أو محمد مهدي شمس الدين، أو السيد محمد باقر الصدر. وليس من شك في أن التحضير للدولة الإسلامية في إيران عبر عقود سبقت، منذ نفي الإمام الخميني عام 1963، أدى إلى اتساع الدراسة المواكبة بالحداثة. لهذا يمكن تبرير المسافة الزمنية في ما بين الماوردي وباحثي المدرسة الكبار، أن ليس من باحث معاصر للماوردي يمكن احتسابه على هذه المدرسة، ما دام الاعتقاد بأن حكومة إسلامية لا تقوم إلّا بظهور الإمام المهدي. ومعروف أن الخميني اخترق هذه الفكرة نظريًا ثم تطبيقيًا عندما قرر أنّ من غير المعقول أن يبقى المسلمون بلا حكومة إسلامية، منذ الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر إلى أن يعود فيقيم حكومة العدل التي تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا، وقد تمر ألوف السنين قبل هذه العودة، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة في طول هذه المدة؟

إجابة الخميني جاءت كما يلي: «هذا الرأي في نظري أسوأ من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ»[1]. وكما أشرنا فقد بنى هذا المفكر على ضرورة قيام الحكومة التي تنفذ الشريعة، والتي يتولاها الفقيه الجامع

---

(1) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 45.

للشرائط العادل، وأنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي منها، ووجب على الناس أن يسمعوا ويطيعوا»[1].

ومن الثابت أنه على أساس هذه النظرية الاجتهادية في الفقه الإمامي، قامت الثورة الإسلامية في إيران وتأسست الدولة الإسلامية فيها، كما يقرر محمد سليم العوا، مشيرًا إلى البحث الهام للمنتظري (وقد أشرنا إليه) على أنه أوفى تأصيل لنظرية ولاية الفقيه[2].

وفي الجانب الآخر من الاجتهاد، كان فقه الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد باقر الصدر، ضمن الرأي القائل بضرورة تشكيل نظام إسلامي عبر ولاية الأمة على نفسها. وهي تقتضي أن يقيم كل شعب مسلم لنفسه نظام حكمه الخاص، في إطار وحدة الأمة الإسلامية[3].

ب ـ في نظرية ولاية الفقيه تكون السلطة التنفيذية حصرًا في مجلس الوزراء، فهو ينفذ القوانين التي أصدرها مجلس الشورى والإفتاء وبالدرجة الأولى: أوامر الولي الفقيه، وبهذا فهي تخضع لرقابة هؤلاء.

عناصر السلطة هم الوزراء والولاة والجيش والكُتّاب في دوائر

---

(1) الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 46، على هذه القاعدة وحدها يمكن جسر الهوة بين الزمنين في إطار الفكر السياسي الإسلامي، هذا مع الفارق الكبير بين المرحلتين، فليس من تأطير للنظام السياسي الإسلامي عند الشيعة إلّا هكذا.

(2) محمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، مصدر سابق، ص 116.

(3) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 419؛ محمد الحسيني، **محمد باقر الصدر**، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005، ص 330 ـ 332، ويضيف المؤلف أن الشهيد الصدر عاد إلى نظرية ولاية الفقيه بعيد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

السلطة المختلفة (الجهاز الإداري)، وليس من شك في أن قاعدة ذلك إسلاميًا تتشابه سواء لدى الماوردي أو المنتظري عندما استند إلى القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَـٰرُونَ وَزِيرًا﴾ (سورة الفرقان: الآية 35)، أو حديث الإمام علي في نهج البلاغة «الخطبة 192» عما خاطبه به رسول الله: «إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلّا أنك لست بنبي ولكنك وزير»، أو على مسند أحمد «ليس من نبي قبلي إلّا وقد أُعطيَ سبعة نقباء وزراء نجباء. وإني أعطيت أربعة عشر وزيرًا نقيبًا نجيبًا: سبعة من قريش وسبعة من المهاجرين»[1].

فلسفة النظام السياسي في مدرسة أهل البيت، تخرج الولي الفقيه من السلطة التنفيذية وتحصرها بالوزراء، فهم من يساعد الرئيس، أو كما ورد في مسند أحمد عن رسول الله «إذا أراد الله بالأمير خيرًا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكّره وإن ذكر أعانه»[2].

السنّة النبويّة وسيرة الإمام علي، هما المستند الفقهي لتحديد مفهوم الوزارة عند مفكري أهل البيت، فكلاهما يتضمن التنفيذ والمشورة معًا، هذا وقد حددت النظرية الشروط التي يجب أن تتوفر في الوزير، وهي تقارب صفات ولي الأمر، ولعلها أكثر صرامة، بسبب المسؤوليات الملقاة على عاتق هذا الجزء من السلطة التنفيذية.

وبسبب (الحداثة) فليس في النظرية تصنيف «لوزير تنفيذ» و«وزير تفويض»، ولكن اللافت للنظر، هو الخلاف بين الطرفين حول تعيين

(1) انظر: المنتظري، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ج 2، ص 111.
(2) المنتظري، المصدر نفسه، ص 126.

أهل الذمة في المناصب التنفيذية، فالمنتظري يرفض ذلك، بينما قبله الماوردي كما رأينا[1].

رابعًا ـ السلطة التشريعية أو نظام الشورى

إذا كان أهل الشورى أو أهل الحل والعقد هم السلطة التشريعية، فليس في الفكر السياسي الإسلامي، خاصة لدى المفكرين الذين اخترناهم من مختلف المذاهب، تحليل كافٍ يضع أسس أو طريقة عمل نظام كهذا قديمًا، فقد اقتصر الماوردي في تحديد الكلام على مصطلح أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة دون تفاصيل، إلّا ما استند إليه من اختيار الخليفة الراشدي الأول، كما ورد في الفصل الثاني. في حين وضع مفكرو الشيعة في مقابل ذلك، الوصية إلى علي، واستطرادًا إلى الأئمة الأحد عشر من بعده، حتى عصر الغيبة الكبرى.

التساؤل حول الشورى (كمؤسسة)، لم يجب عليه أحد إلّا في العصر الحديث، حين قبل المفكرون المسلمون تقليد النظام السياسي الغربي في تشريع اللجوء إلى صناديق الاقتراع، لاختيار مجالس الشورى في النظام السياسي الإسلامي.

عند الماوردي في الأحكام السلطانية قال: «فأما انعقادها (الإمامة) باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة: لا تنعقد إلّا بجمهور

---

(1) انظر: المنتظري، **ولاية الفقيه**، ص 127، وقد عُرِف عن الدولة الفاطمية وهي تتبع الشيعة الإسماعيلية (كما سنرى) استخدامها لوزراء مسيحيين ويهود، وقد يكون ذلك عائدًا للنسبة الكبيرة من أتباع الديانتين في مصر.

أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضاء به عامًا والتسلم لإمامته إجماعًا، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر (رضي الله عنه) على الخلافة، باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها»[1].

وكان لمفكري أهل البيت دفوع منطقية لتهافت نص كهذا، نجدها عندهم جميعًا بحيث اعتبروا (السقيفة) التي انعقدت فلتةً وقى الله المسلمين شرها باعتراف الخليفة الراشدي الثاني؛ سواء في بحث الشورى في «الفصل الثاني» أو عند الماوردي نفسه عندما تحدثنا عن كيفية اختيار الخليفة في بداية هذا الفصل. لكن ما يجدر تأكيده أن هذا المصطلح تسرب إلى الفكر الإسلامي السياسي عند كل الأطراف، فليس من بديل عنه، رغم غموض تحديد من هم هؤلاء وتقنينهم، وشروط اجتماعهم. بحيث بدت الفكرة بمجملها، وهي تبحث في عصرنا، عن مجرد متكأ شرعي للمؤسسة البرلمانية الحديثة.

اتفق المفكرون المسلمون على هذه الصيغة التي حددها السيد محمد باقر الصدر في كتابه: «الإسلام يقود الحياة»، بقوله: «إن أي شكل شوريّ من الحكم يعتبر صحيحًا ما دام ضمن الحدود الشرعية، وإنما قيدنا (الكيفية) التي تمارس بها الأمة الحكم، بأن تكون ضمن الحدود الشرعية»[2].

لذا لخص الكليات التي تحكم الشكل الخاص بمجلس الشورى، بأن لا تتعارض مع أحكام الإسلام الثابتة، وتكون أكثر اتفاقًا مع مصلحة الإسلام التي تعني الوضع الأفضل للإسلام، وأكثر اتفاقًا مع

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 16.

(2) محمد الحسيني، **محمد باقر الصدر**، مصدر سابق، ص 331.

مصلحة المسلمين. المصلحة إذن تفرض الشكل ولا بأس من اعتماد صناديق الاقتراع، وهو ما أيده من الجانب الآخر الدكتور السنهوري عندما قال في مسألة تحديد مدة الخليفة: «إنه من الصواب أن يتضمن عقد البيعة مدة محددة ليتمكن الناخبون من (أهل الحل والعقد) من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه»[1].

هذا الاتفاق على استخدام المصطلح، وترك شكل المؤسسة للظروف والمصلحة، ظل اتفاقًا عامًا بين المسلمين في العصر الحديث، وإن لم يظهر له أثر في النظام السياسي الإسلامي قديمًا، إلّا في استخدام الكلمات للتعبير عن ترجمة آية الشورى في واقع الحياة السياسية الإسلامية.

خامسًا ـ السلطة القضائية

1 ـ الماوردي

أ ـ استند الماوردي في مواصفات القاضي وشروط القضاء في الفصل الخاص من الأحكام السلطانية إلى شرطين رئيسيين، الأول: شخصية المكلف بهذا العمل، والثاني: مدى علمه بالشريعة. والواقع

(1) محمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، عن رسالة السنهوري بالفرنسية بعنوان: **فقه الخلافة وتطويرها تبصر عصبة أمم شرقية**، (192) ترجمتها وعلّقت عليها ابنته ناديا السنهوري، مصدر سابق، ص 112. وهنا يلفت النظر عند مفكري السنّة الحديثين إدخالهم مبدأ جواز تحديد ولاية الخليفة انسجامًا مع التقاليد الغربية وتأثيرهم بها، فلم يعرف من الفقه السياسي الإسلامي سابقًا عنصر كهذا، ولم يقبل به مفكرو أهل البيت.

أن الشروط الشخصية واضحة في التزام المكلف بالتقوى وحسن السيرة والسمعة، وأن يكون من النخبة الأولى في مجتمعه، أما الشرط الثاني ففيه يبرز الخلاف بين المذاهب الإسلامية التي عرض الماوردي جدالها حوله، خاصة بين الحنفية والشافعية[1]. فقد ظلّت الشافعية أكثر تشددًا في زاوية الخبرة والعلم، بل إضعافهم للحديث الشهير الذي أورده الماوردي عن وصية رسول الله لمعاذ بن جبل عندما أرسله إلى اليمن حين سأله: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة نبيّه، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي، فقال رسول الله: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسوله»[2]. أدّى الخلاف المذهبي في الإسلام بالماوردي إلى اعتماد مبدإ أن يحكم القاضي بمذهبه فقط، ولا يستخدم مذهب غيره، بمعنى أن يحكم القاضي للشافعي على مذهب مقلده، ولا يستخدم تعليمات أو اجتهادات أبي حنيفة والعكس صحيح. وقد ترك هذا الأمر، في الجهاز القضائي الإسلامي ثغرات لا زالت مستمرة حتى اليوم عند أهل السنّة وغيرهم، حتى أن هذا المفكر أقر تغير الحكم القضائي بتغير الظروف الموضوعية، استنادًا إلى قضاء عمر بن الخطاب[3].

ب ـ يُعيَّن القاضي من قبل جهة لم يحددها الماوردي: هل هي

---

(1) يعتبر المذهبان المذكوران أبرز السائد في الدولة العباسية، نظرًا لاعتماد مذهب الحنفية على القياس والرأي عند عدم وجود نص، بينما التزم الشافعي وأتباعه برفضه ذلك نظرًا لقربهم من الإمام جعفر الصادق الذي كان أول من رفضه في جولة مع أبي حنيفة النعمان. انظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، بحث الشيعة.

(2) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 110.

(3) المصدر نفسه، ص 112.

من الخليفة، أم من الوالي، أم الوزير؟ ولكن الثابت أنه يشير إلى رأس السلطة التنفيذية في كل الأحوال، ما دام أشار إلى رسول الله في تعيين القضاة في الولايات مع اشتراطه المعرفة التامة للذي يقوم بتعيين القاضي بهذا الشخص ومن جهته رأى «أن يعرّف القاضي بمهمته وبلده تعريفًا لا يشوبه الغموض». هذا وقد أقر الماوردي للجهة التي تقوم بالتعيين، صلاحية أن تقوم بالعزل، وأن تحدد للقاضي اختصاصه والقضايا التي ينظر بها.

ويلاحظ هنا أن الاختصاص عنصر رئيسي في الجهاز القضائي. وثمة أحكام تقيده إلى أبعد الحدود، كما ورد في هذا النص. «قال أبو عبد الله الزبيري: لم تزل الأمراء عندنا في البصرة برهة من الدهر، يستقضون قاضيًا على المسجد الجامع، يسمونه قاضي المسجد، يحكم في مئتي درهم وعشرين دينارًا فما دونها، ويفرض النفقات ولا يتعدى موضعه ولا ما قدر له»[1].

هذا الاختصاص وتدخل السلطة التنفيذية أو الولاة في أحكام القضاة، ما داموا هم الجهة القائمة بالتعيين والعزل والتحديد، لم يقدم الماوردي توضيحًا له، وإن وضع شروطًا قاسية على القاضي، استنادًا إلى الشرع الإسلامي، كرفض قبول الهدايا أو الرشوة، حتى من الولاة[2]، أو الأمراء الذين يسعون إلى تحريف العدالة عبر ذلك، وهذا فيه بعض الدلالة على الاستقلالية على أيّ حال.

ج ـ أجاز الماوردي للذي يلمس من نفسه المقدرة على القضاء،

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 119.

(2) استنادًا لحديث رسول الله «هدايا الأمراء غلول»، ص 123.

أن يطلب هذا المنصب لنفسه ولكنه اشترط ألاّ يصل إليه عبر رشوة الحاكم. وجاء حكمه هذا استنادًا إلى أحاديث وآيات قرآنية منها آية في سورة يوسف الذي طلب المنصب من فرعون[1] ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة يوسف: الآية 55). والواقع أن الجدل الذي استمر بين الفقهاء حول حديث لرسول الله «طالب الولاية لا يولى»، والذي استخدمه مالك بن أنس: (صاحب المذهب المالكي) ضد الإمام علي بن أبي طالب[2]، الذي طلب الخلافة لنفسه قام الماوردي بإبطاله دفعةً واحدةً سواء عن الولاية أو عن القضاء، وقد اعتبر ذلك خطوة مهمة عند باحثي التاريخ الإسلامي من كل الأطراف وخاصة المستشرقين. وهو عندما تطرق لهذه المسألة في بحثه في النظام القضائي وأهميته القصوى في النظام السياسي، بإيحائه باستقلالية هذا النظام رغم عدم ذكر ذلك صراحة، عبّر عن انحيازه الكامل للآراء التي رفضت ذاك الحديث النبوي وضعفته. وبدا دفاعًا عن موقف الإمام علي، قياسًا على أن القضاء الذي يصل في أهميته إلى أهمية منصب ولاية الأمر والخلافة بأحقية الكفء لطلبه، ينسحب بداهة على طلب الولاية، كما سنرى في البحث اللاحق حول نقد وتحليل النظام السياسي الإسلامي عند المستشرقين.

ومن هنا، جاءت تلك الآراء عن نزاهة هذا المفكر الإسلامي، الذي اعتبر بحثه هذا فريدًا من نوعه في زمن بداية انهيار الدولة الإسلامية.

---

(1) استنادًا لحديث رسول الله (هدايا الأمراء غلول).

(2) انظر: محمد أبو زهرة، **الإمام مالك: حياته وعصره وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946، ص 195.

د ـ في النظام القضائي وتدرجه صعودًا قدم الماوردي ما أسماه (ديوان المظالم)[1]، أو (ولاية المظالم)، هذه المؤسسة توازي اليوم ما يطلق عليه محكمة النقض في النظام القضائي الحديث. وعبّر عن ديوان المظالم بقوله: «هو دعوة المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين التجاحد بالهيبة». ولهذا يجب أن يكون القاضي عظيم القدر، ظاهر العفة، قليل الطمع كثير الورع... إلخ. وبذلك حصر المنصب بأعلى مسؤول في الدولة: الخليفة، وزير التفويض، الوالي. وقد استند إلى أن رسول الله قد قام بمهمة كهذه وحكم على ابن عمته الزبير بن العوام، عندما تظلم إليه أحد الأنصار في حديث مشهور رواه البخاري ومسلم[2]. وأكد أن الخلفاء الأربعة الراشدين قد قاموا بأنفسهم بهذه المهمة، ومن الأمويين عبد الملك بن مروان وعمر ابن عبد العزيز، وذلك بعد أن تسرب الفساد إلى القضاء في ذاك العهد، عبر تدخل السلطة التنفيذية في هذا الجهاز. ثم دعم رأيه بتولي مهمة قضاء المظالم جماعة من خلفاء بني العباس[3]، وأشار إلى أن ملوك الفرس تولوا هذا النوع من القضاء. في هذا المجال يشير الماوردي إلى ما سمي (حلف الفضول) في قريش قبل الإسلام، وما تفرع عنه من تشكيل تحالف بينهم، ذكره رسول الله في حديث شهير[4]. وكانت مهمة اللجنة المنبثقة عن هذا الحلف إنصاف المظلوم

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 125.

(2) **البخاري**، مصدر سابق، ص 2359؛ **مسلم**، مصدر سابق، ص 2357.

(3) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 127.

(4) لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول «ما لو دعيت إليه لأجبت، وما أحب أن لي به حمر النعم». حديث متفق عليه ورد في **البخاري**، ص 567؛ **مسند أحمد**، ج 1، ص 190، 193.

مهما كان وضعه الطبقي، وقد أدخله الماوردي في الشريعة الإسلامية بتأييد رسول الله له ليصبح حكمًا شرعيًا وفعلاً نبويًا.

حدد هذا المفكر عشر مهمات لديوان المظالم، ما يمكن اعتباره أيضًا محكمة دستورية عليا، لأنه يحاكم الولاة والعمال الذين يتولون جباية الأموال، وكتّاب الدواوين أو كتّاب العدل، أو كبار موظفي الدولة أو القضاة؛ لضعفهم عن إنفاذ أحكامهم وعجزهم عن المحكوم عليه لعلوّ قدره وعظيم خطره[1].

هذا التفصيل في مهمات ديوان المظالم يشير إلى أهمية هذه المؤسسة القضائية في النظام السياسي الإسلامي وانتشارها في كل العهود الإسلامية، في تفاوت بين قوة وضعف.

هـ ـ لم يغفل الماوردي عن تحديد الفرق بين المؤسسات القضائية في مهماتها، لذلك اعتبر أن ديوان المظالم أعلى مؤسسة قضائية، لأن قوة القاضي تجعل من كشف الحق وجلب الشهود مهما علت مراتبهم أمرًا ميسورًا، وعلل ذلك كما يلي: «أنه يستعمل من فضل الإرهاب وكشف الأسباب، بالإمارات الدالة، وشواهد الأحوال اللائحة، ما يضيق على الحكام، فيصل به إلى ظهور الحق ومعرفة المبطل من المحق»[2].

ويأتي التركيز على (الرهبة) أي على خوف الظالم من القاضي، كونه أعلى سلطة في الدولة. ما لا يتوفر للقاضي العادي في مهمته. وفي تحديده لوضع القضاة أنفسهم في المساءلة، فقد أعطى لديوان

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 133.
(2) المصدر نفسه، ص 134.

المظالم مهمة مجلس القضاء الأعلى في التقسيم الحديث للسلطة القضائية. وهي الجهة التي تمتلك حق محاكمة القاضي وعزله في الدول الديمقراطية التي تعمل بمبدأ الفصل بين السلطات.

و ـ من أهم ما قدمه الماوردي في شرحه للنظام القضائي ما شرحه من أصول المحاكمات في الشريعة الإسلامية، وتفاصيل تطبيق العدالة في مختلف أنواع وأحوال الدعاوى المرفوعة أمام القاضي. وبهذا بدا فقيهًا متمكنًا من أساليب التقاضي، مما لا لزوم لنقله عنه، لعلاقة ذلك بحرفية القوانين الإسلامية في هذه المسألة. علمًا أنه أجاز للقاضي ولوالي ديوان المظالم أن يستعين بالمستشارين من غير القضاة، لتسليط الضوء على جوانب من الدعوى المرفوعة، والتي قد تتصل بأمور نفسية أو اجتماعية لا يرغب المدعي بكشفها[1].

2 ـ رأي مدرسة أهل البيت

أ ـ لا تختلف شروط وبنية النظام القضائي في مدرسة أهل البيت عنها لدى الماوردي، ولكن وربما بدت شروط القاضي هنا أشد صرامة منها هناك؛ استنادًا لقول الإمام الصادق: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل من المسلمين، لنبي أو وصيّ نبي»[2].

وكما هو واضح، فإن مفكري المدرسة نقلًا عن الأئمة وضعوا القضاء في أيدي الفقهاء تحديدًا، تقليدًا للأئمة وأمير المؤمنين علي بن

---

(1) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 146.

(2) المنتظري، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص 142، نقلًا عن: **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 7.

أبي طالب. وفي عصر الغيبة الكبرى للحاصلين على الشرائط التي تتوفر لولي الأمر الفقيه (وقد أشرنا إليها)[1].

القاضي يجب أن يكون مجتهدًا وليس مقلدًا، وهذا الشرط استند إلى حديث الإمام الصادق: «من كان فيكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حَكَمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا كالرادّ على الله، وهو على حد الشرك بالله»[2].

هذه الصرامة في الشروط وقبول الأحكام معًا، يمكن تبريرها بعصر تأسيس التشيع والالتزام بطاعة فقهاء المذهب، في زمن لم تكن فيه حكومة إسلامية مقبولة من أتباع مذهب أهل البيت، ولكنها وحتى اليوم استمرت سمة الشروط التي يجب أن تتوفر في القاضي، هذا في حين لم تلتزم مذاهب أهل السنّة هذه الصرامة[3]. فقد نقل الماوردي عن أبي حنيفة جواز تولّي القضاء من ليس من أهل الاجتهاد.

ب ـ تطابق شروط القاضي مع ولي الأمر، اقتضى استقلالية النظام القضائي عن السلطة التنفيذية رغم ما ورد حول ما سمي بالوكالة المشروطة للقاضي. كما حدث مع القاضي شريح الذي أوكل إليه الإمام علي القضاء في الكوفة، فقد تمَّ تبرير ذلك بأن الشرط هذا متعلق بغير المجتهد الذي يجب عليه عرض أحكامه على المجتهد، أو

---

(1) المنتظري، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص 154 ـ 156.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 96.

ولي الأمر لتصبح ولاية قاضٍ كهذا، مقيدة وعليه أن يراجع في أحكامه الجهة التي وكلته القضاء[1].

لقد فرضت الشريعة وخاصة كتاب الإمام علي لمالك الأشتر أن يمنح القاضي راتبًا عاليًا حتى، يغنيه عن الحاجة أو يفتح له السبيل للرشوة[2].

وهكذا، وبعد عرض آراء مدارس إسلامية في شكل النظام السياسي الإسلامي، بما في ذلك جدلية الخلافة والسلطات، والشروط الإسلامية لكل منها، يمكن الانتقال إلى وجهات نظر من خارج الدائرة الإسلامية، وأخصها نظريات الاستشراق الغربي.

(1) **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص 175.

(2) انظر: هذا النص في بحث نظام الحكم في دولة الراشدين (ولاية الإمام علي).

المبحث الثالث:

النظام السياسي في الفكر الإسلامي (وجهات نظر المستشرقين: في النظام السياسي الإسلامي والخلافة)

وجّه المستشرقون في بحوثهم حول النظام السياسي في الإسلام، انتقادات، وطرحوا وجهات نظر فيها الكثير من التناقض، تنوعت بين الموضوعية أحيانًا، والعدائية أحيانًا أخرى. وليس للباحث في هذا المجال مع ذاك الكم الكبير من الدراسات الاستشراقية، إلّا اللجوء إلى انتقاء نماذج تمثيلية، والبدء بعرض وجهة نظر في الدراسات الاستشراقية للمفكر إدوارد سعيد، يمكن الاسترشاد بها وليس اتباعها. يقول المستشرق: «لم يرغب في دراسة المشرق وحسب، بل سعى إلى (تدبّر) الشرق، وإعادة إنتاجه سياسيًا واجتماعيًا وعسكريًا وعقائديًا وعمليًا وتخيليًا، في مرحلة ما بعد عصر التنوير (. .) والاستشراق هو المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقارير حوله وإجازة الآراء فيه وتقريرها وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، عبر أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه»[1].

---

(1) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص 25.

لقد رفض معظم المستشرقين فكرة وجود دولة إسلامية بداية، سواء في عصر الرسول أو الخلافة الراشدة، وأقروا أنها برزت في زمن متأخر نسبيًا لدى عبد الملك بن مروان[1]، ولكنهم لم يقرروا أن ليس هناك من نظام سياسي، لأن ذلك يعني نفي وجود مجتمع إسلامي نظرًا لأن الوجود المجتمعي المنظم يفترض نظامًا سياسيًا أو سلطته سياسية، وهو ما أقروه بالإجماع تقريبًا، لأن الإسلام «كنظام» يتضمن في نصوصه (القرآن والسنّة)[2].

درس المستشرقون الشرق، وقدّموا إنجازات باهرة في هذا المجال من زاوية الحفاظ على الكثير من كتب التراث الإسلامي[3]. ولكن حكم القيمة الغالب لدى الباحثين العرب، اعتبر أن معظم إنتاج الاستشراق الدراسي، جاء في مرتبة دنيا كقيمة علمية فقد انساق (برأيهم) مستشرقون كثر وراء مسيحيتهم كما فعل «لامانس»، أو وراء تصوراتهم المادية للكون كما فعل «بندلي الجوزي». لتأتي أبحاثهم حالة عبثية بالمقدسات الإسلامية، بما في ذلك جعل الشرق حقل تجارب ولّدها العقل النقدي الغربي[4].

من المفيد تقرير أن الفكر الغربي الاستشراقي في عصر النهضة الأوروبية، لم يستطع الفكاك من فكرة طاغية في أبحاثه، وكان لها

---

(1) وليد نويهض، **الإسلام والسياسة**، مركز الدراسات والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) هاشم صالح، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار الساقي، لندن، 1994، المقدمة.

(4) عماد الدين خليل، **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، منظمة ألكسو (الجامعة العربية)، 1985، ج 1، ص 120.

بالتأكيد مؤيدون كثر من الباحثين العرب، هي إشعار المجتمع الإسلامي ونتاجه الحضاري السياسي والاجتماعي بالدونية تجاه الغرب[1]. وبالمقابل، نجد ما يؤكد شعور المستشرق بالتعالي وإصدار الأحكام المتعسفة على الإسلام ونتاجه التشريعي والسياسي معًا، كما ورد في نصٍّ للمستشرق «غوستاف غرونباوم» الذي يقول: «من المهم أن نفهم أن الحضارة الإسلامية تشكل كينونة لا تشاطرنا مطامحنا ومبادئنا الأساسية، فهي لا تهتم أساسًا بالفهم الذاتي أو التحليلي لذاتها، كما أنها مهتمة بشكل أقل بالدراسة البنيوية للثقافات الأخرى (. .) تهتم بالحقيقة بصفتها حقيقية سيكولوجية، وترفض أن تتخذ الإنسان بأي شكلٍ، كمقياس للأشياء. فهي إذًا مضادة للإنسان. إن تصرفات المثقفين المسلمين ارتكاسية، تصدر عن ثقافة عتيقة وذاكرة يمكن أن تستخدم كبواعث زخرفية أو تزيينية، لبرنامج فكري ديني سياسي. .»[2].

وبين قطبي «الدونية والتعالي»، يجدر بالباحث التعامل مع النتاج الاستشراقي بحذر، وإن ظل ضروريًا التعامل مع كل ما نتج عن المستشرقين من بحوث؛ لأنها كشفت مبكرًا أو أضاءت جوانب مهمة من الفكر الإسلامي من وجهة نظر نقدية. كل الباحثين المسلمين في دراساتهم للفكر السياسي الإسلامي، تعاونوا مع النتاج الاستشراقي؛ سواء في البحث عن مؤيدات لوجهات نظرهم، باعتبار أن التأييد جاء

(1) نجد هذا الشعور بالدونية والإعجاب المفرط بالغرب في كتابات كثير من الباحثين العرب، أمثال: محمد عابد الجابري، أحمد أمين، محمد أركون، إدوارد سعيد، حسين محمد حسين وغيرهم كثير.

(2) هاشم صالح، مصدر سابق، ص 10.

من طرف غير إسلامي، وبالتالي غير منحاز «في رأيهم» أو على قاعدة «والفضل ما شهدت به الأعداء». إن العلماء المسلمين في بحوثهم التاريخية سواء في إيجاد مؤيدات لأفكارهم، أو من خلال الرّد على المستشرقين، نظرًا لانتشار كتبهم في المكتبة العربية والإسلامية، لتكون مراجع مهمة للباحثين[1]، سعَوا للأخذ من المستشرقين ولعل مؤسسة الأزهر، خير دليل على هذا التعاون أو الأخذ خاصة من قبل «الشيخ محمد أبو زهرة» في كتبه عن أئمة المذاهب جميعًا[2].

في أبحاث المستشرقين حول الإسلام، نجدهم يتوزعون على مدارس عديدة؛ تبعًا للدين الذي يعتنقه أو للهدف الذي يسعى إليه كلٌ منهم. فقد وُجد أن الأبحاث تفاوتت في الموضوعية بين «طرف وآخر» على هذه القاعدة. فكان منهم اليهودي مثل (جولد تسيهر)، والمسيحي الليبرالي مثل «هنري كوربان» و«برنارد لويس». (علمًا أن الأخير متعسف في تقييمه للنظام السياسي الإسلامي رغم ليبراليته ومعاصرته)[3]، والمسيحي الأصولي مثل «فلهاوزن» و«هنري ماسيه» وآخرين. والتيار الماركسي لبريماكوف وبطروشوفسكي، والإسلامي (الذي أعلن إسلامه) مثل «مراد هوفمان»... إلخ.

لذلك دأب الباحثون المسلمون، على التعامل مع نتاج

---

(1) أصدر المستشرقون 60 ألف كتاب عن الإسلام حسب إدوارد سعيد، مصدر سابق، ص 216.

(2) استخدم أبو زهرة شهادات للمستشرقين لدعم رأيه ضد الشيعة مثل فلهاوزن، ودوزى وغيرهم. انظر كتابه: **الإمام الشافعي**، ص 100.

(3) انظر: برنارد لويس، **لغة الإسلام السياسي**، أو **الإسلام والغرب**، دار الرشيد، بيروت، 1994، ص 148.

المستشرقين وأبحاثهم حول الإسلام بأسلوب حذِر بعيد عن الهدوء غالبًا، سواء تماهوا مع هذه الآراء أو رفضوها، فالاستشراق كله لا يتعامل بقداسة مع الرموز الإسلامية، بما في ذلك رسول الله الذي يرفضون غالبًا الاعتراف بنبوته ورسالته[1]. وإنه أمر بديهي للمسيحي أو اليهودي أن يتعامل مع الإيديولوجيا الإسلامية ببرود، رغم ضخامة إنجازاتها. ومن هنا، ولاستحالة تجنب الاستشراق في بحوثه الإيديولوجية السياسية، درجت التقاليد على استخدام الهوامش لدحض أفكارهم التي اعتبرها «المترجم» متعسفة، أو لإفراد فقرات لمناقشة كل فكرة يجدها الباحث مخالفة للحقيقة الإسلامية من وجهة نظر الباحث طبعًا.

إن ما يهم البحث، هو تحليل أطياف من المستشرقين للنظام السياسي الإسلامي، خاصة في ما يتعلق فيه بتداول السلطة أو الخلافة أو تحليل النظام السياسي لدولة يثرب في عهد الرسول علمًا أنهم أبدوا اهتمامًا كبيرًا بالمقارنة بين آراء السنّة والشيعة، في هذا المجال، وهذا ما سنعالجه في الفقرة التالية. والملاحظ أنهم أيدوا في الغالبية العظمى من أبحاثهم وجهه النظر السنّية في مجال تداول السلطة.

من هؤلاء المستشرقين الذين توقفوا عند النظام السياسي الإسلامي:

(1) انظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة بثينة فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1980، القسم الخاص بظهور الإسلام، بل إنه يعتبر أن بعض ما ورد في القرآن يتسم بالركاكة اللغوية، علمًا أنه لا يتقن اللغة العربية.

اولا ـ غولد تسيهر

إن من النادر أن تجد بحثًا حول النظام السياسي الإسلامي لمستشرقٍ، يقبل بمنطق أن رسول الله قد أوصى لعلي بن أبي طالب بخلافته، وهذه المسألة تحديدًا بحاجة لوقفة متأنية لتحليل الأسباب التي تقف وراء ذلك، رغم ورود الوصية في كتب التاريخ.

«غولد تسيهر»، يوافق السنّة على مسألة الاجتماع الذي حدث في سقيفة بني ساعدة، لاختيار أبي بكر خليفة، وفي نظره أن رسول الله قد توفي ولم يعرف المسلمون معرفة صحيحة لا يتطرق إليها الشك رأيه في ولاية الحكم[1]، لهذا فهو يعتبر أن السنّة والجماعة هي الممثل الحقيقي للفكر السياسي الإسلامي. وبالعودة إلى قراءته للفكر الشيعي فهو يقرر أن الشيعة الذين جاء رد فعلهم أو نشوء حزبهم استجابة لحادثة السقيفة، قاموا، أثناء حياة علي بن أبي طالب وبعد رحيله، «بالتفسير الشيعي للقرآن، الذي بلغ الغاية القصوى من التأويل التحكمي المتعسف، في العثور على آيات قرآنية تؤيد هذا النظام المقرر»[2].

ثانيًا ـ برنارد لويس

يتفق برنارد لويس مع غولد تسيهر على أن «نشوء التشيع» قام على أسس سياسية من أجل تأييد فكرة «النص» بحيث قرر أن «الشيعة

---

(1) غولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف وآخرين، دار الكاتب المصري، القاهرة، 1946، ص 167.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

هم أنصار مرشح سياسي للخلافة»[1]. وفي رأيه أن هذا المرشح عندما لم يصل إلى السلطة هو وبنوه، فإنهم اتخذوا صفة المعارضة والقيام بالثورة لإسقاط الخليفة أو النظام السياسي الذي تؤيده الأغلبية. ويميل هذا المستشرق إلى الرأي السنّي الذي يقبل الحاكم المتغلب، وعدم الخروج عليه درءًا للفتنة[2]. ملخصًا رأيه بـ: «أن السنّة يطيعون الحاكم حفاظًا على وحدة المسلمين وتجنب الفتنة، أما الشيعة فعلى النقيض فكل حكومة بعد رحيل الإمام غير شرعية، ولا بد من إعادة التاريخ إلى مساره الصحيح». لذا فإن النظام السياسي الإسلامي من منظوره يكتسب شرعيته من الأغلبية وآرائها، ليصف الأنظمة السياسية التي تمكن الشيعة من تأسيسها، والمثال هو الدولة الفاطمية والتي وصفت بأنها «كانت مثالاً للفساد».

التقييم السلبي لآراء الشيعة في تداول السلطة في النظام الإسلامي لدى برنارد لويس نابع من عداء واضح، يبرز في ثنايا كتابه، للثورة الإسلامية في إيران، لأنه يلصق بالشيعة صفة الإرهاب، وكان ذلك كما يبدو قبيل بروز التيار السلفي الإسلامي المعاصر، سواء في أفغانستان أو غيرها.

ثالثًا ـ فلهاوزن

في المسألة ذاتها يبدو المستشرق فلهاوزن على الطريق نفسها، فقد اعتمد كثيرًا على آراء الطبري وتبناها كاملة في مسألة الخلافة،

(1) **الإسلام والغرب**، مصدر سابق، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 157.

ويتركز ذلك تحديدًا في تبنيه لقصة عبد الله بن سبأ[1]. وفي استطراده ينسب إلى الشيعة تأسيسهم على فكرة الملكية وتقديس الملك ذات الأصول المسيحية واليهودية، ثم يطلق حكم قيمة على رأيهم في تداول السلطة كما يلي «تحدد نطاق التشيع واتخذ صورة فرقة دينية في تعارض مع الأرستقراطية، ونظام العشائر ثم أصبح بفضل الاستشهاد ذا طابع خيالي مثالي»[2]. والواقع أن أحكام القيمة عند هذا المستشرق تصل إلى حد التطرف والتناقض. خاصة عندما يناقض أحكامًا لأحمد أمين عن أن التشيع حالة أرستقراطية[3]. ولكنه يعود إلى هذه الفكرة في ما بعد عندما يؤكد «كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية. وفيها يظهر أول ما يظهر ذلك الفرق بين الجنس الغربي الذي يحب الحرية، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمرًا غير معهود ولا مفهوم، لأنهم لم يعرفوا غير الوراثة في الحكم لهذا اعتقدوا أنه، ما دام محمد لم يترك ولدًا يرثه فإن عليًا هو الذي يجب أن يخلفه»[4]. والغريب في هذه المسألة أن الخلاف حول تداول الخلافة تمَّ في زمن سبق بكثير دخول الفرس في الإسلام. وإن تلك الأفكار عن الوصية كانت متداولة قبل احتلال

---

(1) عبد الله بن سبأ، قيل: هو يهودي من اليمن أعلن إسلامه وقام بدور في التفريق بين الصحابة خاصة في مسالة الخروج على الخليفة الثالث عثمان بن عفان عندما جاء إلى يثرب، وقد تضاربت الآراء حول وجوده أو عدمه، ويمكن العودة إلى تلك الآراء في كتاب: مرتضى العسكري، **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**، دار الزهراء، بيروت، 1991. .

(2) يوليوس فلهاوزن، **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1950، ص 238.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، مصدر سابق، بحث الشيعة.

(4) فلهاوزن، مصدر سابق، ص 240.

فارس، وأن التشيع عربي المنشأ من خلال المفكرين الذين حملوه، بينما يبدو عكس ذلك عند مفكري السنّة، لأن أبرز جامعي الحديث النبوي عند السنّة هم من الفرس، كالبخاري ومسلم[1].

في خضم هذا التناقض يبدو تأكيد هذا المستشرق، أن تداول الخلافة عبر الانتخاب في سقيفة بني ساعدة، هو الأمر النابع من جوهر الإسلام، ويبرز التناقض عنده بشكل أوضح عندما يؤكد في مكان آخر من كتابه ما يلي: أنّ آراء الشيعة في الحكم تلائم الإيرانيين، وهذا أمر لا شك فيه ولكنه انتقل إليهم من العرب، وجمع بين أولئك وهؤلاء فكرة السبئية التي هي فكرة عربية[2]»، انطلاقًا مما سبق، يستخدم هذا المستشرق مصطلح (الديمقراطية) في النظام السياسي لإلصاقه بالسنّة معتبرًا الشيعة حزبًا ملكيًا[3] بامتياز، «السنّة هي عقيدة إجماع بينما الشيعة هي كنيسة سلطة»، كما يعبّر تلميذه «هنري ماسيه» الذي استند في أبحاثه إلى فلهاوزن وغولد تسيهر؛ لأنهم فصلوا الدين عن الدولة بينما يصرّ الشيعة على رقابة مستمرة لرجال الدين والفقهاء في عصر الغيبة الكبرى على السلطة.

إن الملاحظ في دراسة هذا المستشرق وغيره.. للنظام السياسي الإسلامي، أنه يغفل أن الطرفين، سنّة وشيعة، استندوا إلى قاعدة القرآن والسنّة، في بناء النظام السياسي لأن الإسلام كالإيديولوجيا هو

---

(1) انظر مثلًا كتاب: أحمد الوائلي، **هوية التشيع**، دار الكتاب الإسلامي، إيران، قم، 1392.

(2) فلهاوزن، مصدر سابق، ص 248.

(3) هنري ماسيه، **الإسلام**، دار عويدات، بيروت، 1960، ص 191.

دين وسياسة في عرف الجميع كما بيّنا في المبحث الثاني. رغم اعتراف الطرفين بأن الاجتهاد السياسي بلا آفاق تبعًا لتغير الظروف وتغير الأحكام؛ إلّا أن ذلك لا يبرر إهمال المنبع. ومع ذلك فقد فرض الصراع على السلطة في كثير من الأحيان إهمال هذا المنبع، بحيث تبدو تهمة الشيعة لأهل السنّة والجماعة، بالابتعاد عن الإسلام في الشأن السياسي سواء في صدر الإسلام أو عندما تحول النظام إلى الملكية في العصرين الأموي والعباسي. تهمة لها ما يبررها. وهكذا يجدر التأكيد أن المبررات الشيعية حول (النص)، وبالتالي حول ولاية الأئمة الاثني عشر على السلطة، نجد سندها في السنّة النبويّة، وهو ما دفع المستشرقين إلى الانحياز للسنّة والجماعة عندما أطلق فلهاوزن حكمه السابق، بأن الشيعة كنيسة سلطة، فقد بدا أن الموقف السلبي من سلطة الكنيسة في أوروبا انسحب في دراستهم للنظام السياسي الإسلامي، على مواقفهم البالغة السلبية تجاه الاجتهاد الشيعي السياسي. خاصة عندما اتخذ معظم المفكرين الشيعة اتجاه (ولاية الفقيه) ثم ما تلاها من تطبيق في إيران الإسلامية، بُعيد نجاح الثورة التي قادها الفقهاء، هذا التبرير ظهر خاصة لدى المتأخرين من التيار الاستشراقي؛ مثل هنري ماسيه الذي استند في أبحاثه الإسلامية على من سبقه منهم[1].

---

(1) المصدر نفسه.

رابعًا ـ مراد هوفمان[1]

يلاحَظ في من اعتنق الإسلام من المستشرقين، مثل مراد هوفمان وغيره، تبنّيهم الاتجاه السنّي في الاجتهاد السياسي، أو رأي الأغلبية. ويبدو هذا المستشرق أكثر تشددًا في إدانة الفكر السياسي لدى الشيعة من غيره، عندما يقول: «أي قدر عساه ينتظر الإسلام لو أن علي بن أبي طالب بصفته مرشحًا للخلافة، لم يشتغل بتجهيز النبي وتكفينه عند اجتماع المسلمين في سقيفة بني ساعدة للنظر في أمر الخلافة في ذلك الاجتماع»[2]. ويضيف: أنّ إسلامًا كهذا يؤدي إلى تدمير الإسلام، ويمنع ظاهرة وجود إسلام ممتد يتوسع وينتشر في العالم، لأن عليًا سيشكل فرقة متميزة متعصبة غير مرنة مع حضارات الشعوب التي ينتشر فيها الإسلام»[3]. واستطرادًا، فإنه يؤكد أن السنّة هم الحزب الجمهوري بينما يمثل أتباع مذهب أهل البيت الحزب الملكي.

هذا النموذج من الاستشراق الإسلامي يبدو أقرب إلى الانحياز، وعدم النظر بموضوعية إلى القاعدة التي استند إليها الفكر السياسي للشيعة، بالنسبة لنظرية الوصية، ثم نظرية ولاية الفقيه أو ولاية الأمة على نفسها كما رأينا في عرض ذاك الفكر.

---

(1) كان مراد هوفمان سفيرًا لألمانيا في إحدى البلدان الغربية ثم اعتنق الإسلام، وكتب العديد من الدراسات حول الإيديولوجيا الإسلامية وله مقالات نشرت في مجلة النور في الكويت، ثم أصدر كتابًا بعنوان (**الإسلام كبديل**) عام 1993، ترجمة غريب محمد غريب، ويشار هنا إلى آخرين مثل روجيه غارودي، وموريس بوكاي في كتابه، **دراسة الكتب المقدسة على ضوء المعارف الحديثة**، 1991، دار المعرفة، بيروت، وهؤلاء يمكن تصنيفهم في هذا الاتجاه أيضًا.

(2) مراد هوفمان، مصدر سابق، ص 134.

(3) المصدر نفسه، ص 125.

خامسًا ـ بطروشوفسكي

في دراسة للسرد الاستشراقي الروسي للفكر السياسي الإسلامي، خاصة في مسألة تداول السلطة أو الخلافة، فإن النموذج الذي اخترناه وهو بطروشوفسكي يبدو معاكسًا لكل ما سبق في تحليله لهذه المسألة. ذلك أن تأثير الفكر الماركسي الذي أدى إلى التعامل مع الإسلام كثورة على التخلف في الجزيرة العربية، أدى بالمستشرقين الروس، إلى تبني رأي المستشرق الفرنسي هاملتون جب الذي يؤكد: «أن النظرية السياسية لدى فقهاء أهل السنّة خلال تطورها الكامل ـ على عكس نظريات الشيعة والخوارج ـ كانت غير مستمدة بطريقة التأمل من القرآن والسنّة، وإنما هي مؤسسة على تفسير هذين المصدرين على ضوء التطورات السياسية المتأخرة، مؤيدة بقوة العقيدة في أن الله يهدي (الجماعة)، وأنها (الجماعة) مبرأة من الخطأ بقوة الإجماع، معتمدة على الحديث النبوي «لا تجتمع أمتي على ضلالة[1]». هذا الرأي خالف جميع الآراء الاستشراقية التي أشرنا إليها، مؤكدًا مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان بأن الشيعة لم يحظَوا بدراسة فكرهم السياسي في مسألة الخلافة بالعناية التي تستحق[2]، وأن الحكم عليهم انطلق من أفكار مسبقة، في انحياز منهم للمذهب السياسي للسنّة والجماعة في قضية الشورى، وما التصق بها من فكرة الديمقراطية. وهذا المستشرق

---

(1) بطروشوفسكي، **الإسلام في إيران**، ترجمة السباعي محمد السباعي، دار الثقافة، القاهرة، 1985، ص 530.

(2) انظر: هنري كوربان، **الشيعة الاثنا عشرية**، ترجمة ذوتان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1971، ص 230.

يؤكد رأي المستشرق براون (1924)، بأنه لم يصادف في أية لغة أوروبية كتابًا يوثق للمذهب الشيعي، ويشرحه حتى زمنه[1].

في هذا السياق فإن بطروشوفسكي يسعى إلى دحض الآراء السابقة التي تقول: إنّ تبني المستشرقين الغربيين مرجعية التشيع للأصول الفارسية، ويسمى بعضهم «كارادي فو، دوزى، ميلر وغيرهم»، باعتبارهم أن هذا الفكر، يعود لدى الفرس بسبب سعيهم لمواجهة العرب، كان مجرد انحياز عرقي مضاد للعنصر العربي عند أولئك المستشرقين[2].

هذا المستشرق في مناقشته مسألة الخلافة في الفكر الإسلامي السياسي، يعود إلى الجذور في محاولة لتبرير فشل مشروع الإمام عليٍّ الخليفة الراشدي الرابع، مطلقًا حكم قيمة «أن ذلك يعود إلى الخوف من المسؤولية أمام الله والخوف من المحاسبة، وإراقة دماء المسلمين، ما حال بينه وبين اتخاذ القرار الحاسم، مندفعًا إلى التريث الشديد خوفًا من اتهامه بالأثرة وحب الذات والسعي إلى المجد الشخصي»[3].

هذه الملاحظات على هامش مناقشته النظرية السياسية الإسلامية، تنحو إلى القول بالنتيجة، إنّ الفكر السياسي لدى السنّة ابتعد عن القاعدة الإسلامية التي بنيت عليها، وأن النظرية الشيعية كانت أقرب إلى الفكر الإسلامي من القرآن والسنّة، وفي سبيل تأكيد وجهة نظره هذه، وعلى قاعدة التحليل الماركسي للتاريخ، تبنّى بطروشوفكسي

(1) بطروشوفسكي، مصدر سابق، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

(3) المصدر نفسه، ص 86.

مقولة: «إنّ الشيعة كانوا يبشرون بالمساواة بين المسلمين ونجحوا في أن يضموا إلى مذهبهم الموالي من الفرس وغيرهم، خاصة في إيران والعراق»[1].

لقد احتلت نظرية الصراع الطبقي المكان الأول في فكر هذا المستشرق، وهو بنى عليها الأسباب التي أدت إلى اختلاف وجهات النظر حول مسألة تداول السلطة في صدر الإسلام. هذا وقد وجدت وجهات نظر عربية تنحو إلى ذلك على أية حال، في تعليل الصراع بين الصحابة بأنه بين يمين ويسار في يثرب، وأن اليمين انتصر بتأكيد اجتهاده، عندما تمكن كبار التجار من فرض رأيهم في سقيفة بني ساعدة، وإبعاد حزب الفقراء الذي يقوده الإمام علي بن أبي طالب[2]. هذا الرأي المثير للجدل، لا يملك الباحث إلّا أخذه بعين الاعتبار، من ضمن التحليلات التي تسعى إلى تفسير الفكر السياسي الإسلامي في اتجاهاته المتعددة، خاصة في مسألة تداول السلطة استنادًا إلى قواعدها النظرية بين السنّة والشيعة.

بطروشوفسكي في سعيه لدراسة موضوعية للأسباب التي أدت إلى انقسام الاجتهاد السياسي الإسلامي بين الشورى والوصية، ورغم التناقضات الكثيرة التي شابت آراءه حول الشيعة بشكل عام، فإن الأبرز في بحثه يظل ما سعى فيه إلى مناقشة الفكر الاستشراقي الغربي في المسائل الأساسية التي تتصل بانحياز مستشرقيه إلى السنّة، وعدم تعمقهم في دراسة التشيع في جانبه السياسي.

(1) المصدر نفسه، ص 93.
(2) انظر: أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، دار الطليعة، ط3، بيروت، 1973.

تحليل التاريخ الإسلامي لدى المستشرقين لتحديد عناصر النظام السياسي والشرعية، يبدو خاضعًا في معظم الأحيان لآراء المراجع التي يستندون إليها في التحليل، والتي في غالبيتها لكتّاب ينتمون إلى أهل السنّة والجماعة[1]. هذه الملاحظة يمكن ترجيح كونها مدخلاً لانحياز مونتغمري واط ضد الفكر السياسي الشيعي، في مسألة تداول السلطة، خاصة في تبنّيه لنظرية عبد الله بن سبأ وغيرها من النظريات التاريخية التي لم تثبت أمام النقد والتمحيص التاريخيين.

لهذا وانتقالاً يصدر «واط» حكمًا قيميًا، على النظرية الشيعية في الخلافة قائلًا: «لقد ظل مفهوم أهل البيت غامضًا خلال العهد الأموي»[2]. وبالتالي مفهوم الحق في الخلافة لأئمتهم، وبالنتيجة مجمل النظرية الشيعية في مسألة تداول السلطة.

هنا وبعد أن طرحنا وجهات نظر بعض المفكرين الإسلاميين والمستشرقين في النظام السياسي الإسلامي والخلافة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن النظام السياسي في الإيديولوجية الإسلامية، حظيَ بمكانةٍ بارزة باعتبار الإسلام «دينًا وسياسة»، تقدم بمنهج واضح لطبيعة السلطة، في دولة تسعى لتطبيق هذه الكليات السياسية، عبر وضع تفاصيل تتعلق بالسلطات الثلاث.

---

(1) ميزة المكتبة الإسلامية عبر التاريخ (وهي ميزة سلبية) فقدان الكتب التي تعالج الرأي الآخر خاصة في الشأن السياسي، وتحديدًا في المراحل الثلاث الأولى للدولة الإسلامية، ويعلل ذلك بانصياع الكتّاب إلى السلطة القائمة ومذهبها الذي ظل معاديًا دائمًا للشيعة، وبهذا يمكن تأكيد فقدان العشرات من الكتب التي ألفها أتباع التشيع، خاصة كتب أئمة أهل البيت، وهو ما جعل المجال فسيحًا أمام السنّة والجماعة للسيادة تبعًا للغالبية العظمى لهذا المذهب.

(2) واط، مصدر سابق، ص 66.

أبرز هؤلاء المفكرين جاء في القرن الخامس الهجري (علي بن حبيب الماوردي) في كتابه الأحكام السلطانية، وقد انطلق في تحليل النظام السياسي من حادثة السقيفة بُعيد وفاة رسول الله، فاستخلص نظام الشورى عبر آراء أهل الحل والعقد المجتمعين في السقيفة من المهاجرين والأنصار. ومن خلال السلوك اللاحق للخلفاء الراشدين الذين اعتبر سلوكهم السياسي جزءًا من النظرية الإسلامية. وضع أسس نظرية الخلافة في النظام. ثم شرع للحاكم المتغلب درءًا للفتنة، متمسكًا بالوحدة الإسلامية الشاملة بضرورة وجود خليفة واحد للدولة. وذلك بحذف شرط الأفضل، وتشريع طلب الولاية الذي رفعه فقهاء مسلمون ضد طلب الإمام علي بن أبي طالب الخلافة لنفسه. وهكذا وضع الماوردي تفاصيل السلطات الثلاث في النظام: الوزارة، النظام القضائي، النظام المالي والضريبي، وهو ما اعتبره الباحثون عناصر لنظام متصل بالمذهب الأشعري أو ما يطلق عليه أهل السنّة والجماعة.

وفي السياق، جاءت نظرية النص في مذهب أهل بيت النبي ومفكريه، خاصة المحدثين منهم، عندما شرعوا لولاية الفقيه الحائز للشرائط في عصر الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت. لهذا كانت شروط أولي الأمر، اقتداءً بولاية الإمام علي بن أبي طالب، أشد صعوبة من شروط الماوردي. وبهذا فقد رفضوا «نظرية أهل الحل والعقد». وبالتالي «الشورى» الناتجة عما جرى في سقيفة بني ساعدة، وأكدوا «ولاية الأفضل» في النظام السياسي الإسلامي، عبر ولاية الفقيه الحائز على تقليد الغالبية العظمى من المسلمين. وفي العصر الحديث أكدت النظرية، تشريع اللجوء إلى صناديق الاقتراع

لاختيار هذا الفقيه الولي للأمر، بمعنى إصرار النظرية على حكم الفقيه تحديدًا، الذي يكوّن السلطة العليا في النظام، ويعتبر الآخرون في السلطة التنفيذية، مجرد معاونين له. مع تأكيد التشدد في شروط كل القائمين بالأمر، بشروط الولي الفقيه نفسها حتى في النظام القضائي.

أما ابن خلدون، فاتخذ منحى التحليل الاجتماعي لطريقة اختيار الخليفة، باعتباره الأقوى والغالب وأن يكون نتيجة فرز طبيعي للحالة القبلية العربية. وهو أكد بذلك شرطين أساسيين للنظام السياسي الإسلامي وهما: العروبة والحكم المطلق، مع التزامه بنموذج دولة الراشدين ونظامها السياسي، كأساس للأنظمة التالية، بأن يكون ولي الأمر هو المرجع الوحيد والعادل الحائز على الإجماع، وليس شرطًا أن يكون عربيًا، وهو بذلك يرضخ للواقعية السياسية في زمنه رغم إصراره على العصبية العربية.

الفارابي من جهته لم يعالج في النظام السياسي الإسلامي إلّا قضية رأس الدولة، منطلقًا من جمهورية أفلاطون الفاضلة، ولكنه وانطلاقًا من هذه اليوتوبيا، وضع شروطًا مُحكمة للرئيس أهمها: «الحكمة والاجتهاد، وحفظ الشريعة والقدرة العسكرية، والإدارية... إلخ»، وبهذا فقد انحاز الفارابي إلى نظرية النخبة في قيادة النظام.

النظام السياسي الإسلامي، يقوم على سلطات منها الوزارة التي حدد شرائطها كل من الماوردي ومدرسة أهل البيت، ولم يتطرق إليها الفارابي أو ابن خلدون، وهذه السلطة في شرائطها تتشابه لدى النظريتين، كذلك النظام القضائي والنظام الإداري والمالي مع فوارق

طفيفة جدًا حتى في نظام مدرسة أهل البيت المستقى من اجتهادات فقهاء المدرسة الحديثين كالخميني والمنتظري والسبحاني والصدر وشمس الدين وغيرهم.

هذا ويدعي الجميع، أنهم يستندون إلى القرآن والسنّة النبويّة في الكليات، مع تقرير ابتعاد الماوردي والمجتهدين اللاحقين، عن مضمون الأصول في اجتهادهم، على اعتبار أن الظروف الموضوعية، هي التي تملي أسسًا جديدة للنظام السياسي بينما يتهم الشيعة والسنّة بعضهم بعضًا بهذا الابتعاد.

المستشرقون في إدلائهم بآرائهم عند دراستهم للإسلام، أبدى غالبيتهم انحيازًا لنظرية السنّة والجماعة على اعتبار أنها أقرب إلى الديمقراطية (الحديثة)، وهناك اتجاه آخر مثّله التيار الماركسي ممثلاً بالمستشرق الروسي «بطروشوفسكي» الذي اعتبر أن المستشرقين أهملوا دراسة الفكر الشيعي عمومًا والفكر السياسي خصوصًا إهمالاً تامًا، فأطلقوا أحكامًا تتسم بالتعسف في هذا الشأن، وقد برز هذا الرأي لدى السوفيات، بحكم اتصالهم المباشر بإيران من جهة، وتبنّيهم النظرية الطبقية في تحليل التاريخ الإسلامي السياسي، خاصة في مسألة تداول السلطة أو الخلافة من جهة أخرى.

ومما يجدر، تأكيده أن معظم المستشرقين تعاملوا مع الإيديولوجيا الإسلامية عمومًا، والجانب المتعلق بنظرية الخلافة بشكل خاص، بعدائية ناجمة عن الجذور المسيحية الغربية التي ينتمون إليها من جهة وبسبب النظرة الدونية للمشرق وشعوبه، وللإسلام والحضارة الإسلامية ومفرزاتها بشكل عام من جهة أخرى.

هذا الرأي أكدته الدراسة الهامة والموضوعية للكاتب العربي إدوارد سعيد لكل التيارات الاستشراقية التي اطلع عليها.

في ضوء هذا الإطار النظري للنظام السياسي في الفكر الإسلامي، ما هو الإطار التطبيقي له؟ وسنوضح ذلك من خلال نماذج محدّدة سوف نعرضها في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث

النظام السياسي للكيان الإسلامي في يثرب والتطبيقات اللاحقة

(الرسول ـ الراشدون ـ الفاطميون والعثمانيون)

تمهيد

بعد عرضنا شبه الشامل عناصر النظام السياسي الإسلامي نظريًا، سواء لدى المفكرين المسلمين القدماء، أو المحدثين منهم، ممن ساهم عمليًا في تأسيس الدولة الإسلامية في إيران، وبعد أن تناولنا صراع الأفكار التي تناولت طبيعة هذا النظام سواء في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة، فإن اكتمال أي بحث حول مفهوم النظام السياسي في الإسلام لا بدّ أن يتناول الكيان الذي قاده رسول الله في يثرب الذي حرص على إنشاء سلطة سياسية امتد تأسيسها عقدًا من الزمن، ترسخت دعائمها كدولة على امتداد مساحة الجزيرة العربية عندما أجاب داعي الرفيق الأعلى عام 11 للهجرة. ورغم اختلاف المفكرين المسلمين حول هذه المسألة فقد اعتمدوا على النظرية الإسلامية التي وُضعت أسسها نظريًا وتطبيقيًا في حياته، أكان ذلك عبر القرآن والأحاديث النبوية، أو عبر إقراره بتصرفات أصحابه في إطار السلطة من خلال التجربة والسلوكيات السياسية في الولايات أو في المدينة المنوّرة ذاتها، أو سكوته على السلوكيات تلك، مما اعتبر بمجمله جزءًا من السنّة النبويّة، وذلك رغم كل الخلافات التي دارت حول ذلك في التأويل

للنقل التاريخي أو الأحاديث النبوية صحة وتحسينًا وتضعيفًا أو رفضًا مطلقًا.

كانت السلطة السياسية التي قادها شخص واحد وصاغ سياستها ومؤسساتها البدائية، مقارنة بدول مجاورة ذات مؤسسات أكثر تقدمًا في الشمال والجنوب، الفارسية والرومانية أو دولة الحبشة، هي الكيان الذي استند إليه الجميع في البناء ـ رغم بدائيته ـ عند تحليل مكونات النظام السياسي الإسلامي، فكان التطبيق على الأرض، من قبل نبيٍّ معصوم يتلقى وحيًا إلهيًا بصياغة كيان سياسي لعرب البداوة، ـ وقد عرفوا بعض الكيانات السياسية في اليمن قديمًا ـ ما اعتبر معجزة تاريخية.

المبحث الأول:

النظام السياسي لحكم الرسول
(عناصر النظام السياسي في يثرب)

أولًا ـ الشرعية

لقد أجمع المفكرون المسلمون ـ على الأقل ـ على أن الكيانات السياسية الإسلامية وخاصة الأموية والعباسية استمدت شرعيتها التكوينية، إداريًا وسياسيًا من دولة الرسول والخلفاء الراشدين الذين جاؤوا بعده. وإنهم عندما كانوا في قمة السلطة حملوا لقب خلفاء له، بأنهم أمراء للمؤمنين يسيرون بسياستهم على نهجه، وأن شكل الحكم، رغم تحوله ملكًا عضوضًا (وراثيًا)، يعتمد على تأويل سلوك (الخلفاء الراشدين) السياسي، باعتبارهم جميعًا (في رأي أهل السنّة) الأمناء على تعاليم رسول الله (ص). وبذلك تمَّ البناء على الأسس التي نسبت إلى الأحاديث النبوية، الصادقة أو الموضوعة (كما عرضنا)، ولهذا بالتحديد ربما يُعزى سبب كثرة وضع الحديث النبوي الذي لم توجد له مستندات مجمع على وثاقتها أو مكتوبة في زمنه ولأسباب متعددة، أفرزها الصراع على السلطة بين أصحابه الخلص الذين قيل إنه مات وهو راضٍ عنهم.

لقد عمل رسول الله (ص) في سبيل تكوين الدولة المدنية، على تحطيم المقاييس القبلية والعشائرية للقيم التي لخصها بيت من الشعر لدريد بن الصمة:

ومــا أنــا إلّا مــن غــزيــة إن غــوت

غــويــت وإن تــرشــد غــزيــة أرشــد[1]

لقد حاول الرسول (ص) أن يجعل من العقيدة الإسلامية مرجعية وحيدة للتقويم بدلاً عما هو سائد، فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى، أي اتباع تعاليم الإسلام. وقد جهز لنزع العصبية القبلية والأسرية بين المسلمين، بالمؤاخاة والمساواة تلك. وحقق في حياته تقدما مهمًا في هذا المجال، باعتراف غالبية الباحثين في التاريخ الإسلامي، كما عرف على مستوى المنجزات المدنية زمن الرسول ما سمي (بحلف الفضول)[2]. لقد تحوّل الرسول إلى الشخصية الأولى في التاريخ لدى الباحثين الغربيين. بسبب نجاحاته السياسية في توحيد الجزيرة العربية، وليس لإبداعاته الأيديولوجية وارتباطها بالوحي الإلهي، التي يرفض الغرب الاعتراف بمصداقيتها حتى الآن[3].

---

(1) هذا البيت من قصيدة للشاعر موجودة في كتاب الحماسة لأبي تمام قالها بعد هزيمة قبيلة ثقيف في غزوة حنين يقول فيها:
أمـرتـهـم أمـري بـمـنـعـرج الـلـوا فلم يستبينوا الرشد إلّا ضحى الغد

(2) حلف الفضول هو الاتفاق الذي عقده أعيان مكة من قبيلة قريش للاتفاق على نصرة المظلوم وإعادة الحق إلى صاحبه. انظر: الطبري، مصدر سابق، ج 2، ص 88.

(3) انظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الأمم الإسلامية**، ترجمة نبيه فارس، دار العلم للملايين، ط5، بيروت، 1968، ص 55.

النظام السياسي في يثرب هو المرجعية الأساسية للنظام الإسلامي، ورغم إقرار المفكرين المسلمين بأن نظرية نظام سياسي خاضع للتطور في المكان والزمان وتعقد الحياة المدنية وتوسع ديار الإسلام، استلزمت اجتهادًا مستمرًا لتقنين وتشريع ذلك، ونسبتها إلى الإسلام كإيديولوجيا، إلّا أن أولئك جميعًا يعودون إلى تراث النبي وسنّته (بتعريفها المشهور)، لإعطاء بحوثهم المصداقية. علمًا أن هذا ما أثار جدلاً بينهم حول ما سمي بتشريع الواقع أو أسلمة التطبيق؛ أي منحه المصداقية الإسلامية، كي لا يخالف الشرع الإسلامي. وبهذا انتشر التأويل للقرآن والأحاديث النبوية، ولا زال على امتداد أربعة عشر قرنًا لتشريع كل المحاولات الإسلامية في الدولة.

وتشكلت مئات النظم السياسية الإسلامية، عبر التاريخ بهدف إنشاء النظام السياسي المثال، بدءًا من الحزب الذي التفّ حول الإمام علي بن أبي طالب (ع)، إنْ في حياة النبي أو في إمارة عليّ نفسه، أو بعد رحيله اغتيالاً وصولاً إلى تحقيق أحدث دولة إسلامية.

ثانيًا ـ بداية التأسيس

تبعًا للمعاهدة المعقودة مع أهل يثرب[1]، لم يكن الرسول مجرد ضيف عليهم، ليقوم بالدعوة في أجواء آمنة. وهم بالذات لم يكونوا مؤمنين به بشكل كامل، لقد استمر كثيرون منهم على دياناتهم القديمة،

(1) كانت يثرب منقسمة بين قبيلتين هما الأوس والخزرج. ولكل قبيلة نظامها الخاص مع وجود وضع مستقل لليهود، وساد الصراع بين القبيلتين حول السيادة وجرت اتفاقات جزئية لتولّي السلطة بين الطرفين بالتناوب.

ولعلّ حزب ما أطلق عليه القرآن «المنافقين» استمرَّ طويلاً حتى رحيل رسول الله، ولكن المدينة أمّنت له أجواءً ودعمًا ماديًا كان بحاجة لهما، ليس للدعوة إلى الله فحسب، بل ولبناء كيان سياسي كانت المعاهدة أبرز تعبير عنه.

وعبر قراءة التاريخ، تتبدّى ملامح واضحة، لحاجة سياسية لوجود شخصية بارزة وقوية ومحايدة، ومدعومة من الله سبحانه (بالنسبة للمؤمنين به والذين بايعوه مرتين)، لتوحيد وقيادة إقليم شمالي الجزيرة العربية الذي تتوسطه يثرب، حالة مدينة زراعية تتمتع بالاستقرار والجذب للقبائل البدوية المتخلفة المنتشرة حولها، والذين وصفهم القرآن الكريم بالذين «مردوا على النفاق»، وهو ما يعني عمليًا عدم الالتزام بالاتفاقات والغزو وإثارة الاضطرابات. ناهيك عن صراع الأوس والخزرج واليهود على السلطة في المدينة الوحيدة في منطقة شاسعة ومتاخمة لحدود الإمبراطورية الرومانية، وتتمتع بخصبٍ زراعي كبير.

هذه الخطوة تعني بالتعبير السياسي استيراد زعيم: وفي قراءة لنصوص المعاهدتين يمكن تلمس ذلك، فهما سياسيتان بالدرجة الأولى:

بيعة العقبة الأولى[1] وقد جاء في نصّها التالي: «نبايع الرسول على أن لا نشرك بالله شيئًا ولا نسرق، ولا نزني ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان ولا نعصي الرسول في معروف».

---

(1) محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط4، القاهرة، 1967، ص 20.

العبارة الأخيرة وهي الأهم، وهي بالغة الدلالة على مسألة الرئاسة بالنص على الطاعة في المعروف، وهو ما يعني ببساطة في القضايا الإدارية بشكل خاص.

أما بيعة العقبة الثانية: فكانت أكثر وضوحًا حيث جاء فيها: «أن لا نشرك بالله شيئًا، وأن نمنع النبي مما نمنع به نساءنا وأبناءنا، وأن نحارب من يحارب وأن نسالم من يسالم، هو منا ونحن منه».

القبول بالقيم الإسلامية كان بديهيًا لفئة تعلن إيمانها بالإسلام أولاً، وهو ما اشترطه رسول الله، باعتباره يقود حكمًا إلى الالتزام السياسي بالزعامة الإدارية ليثرب في أجواء صراعية درسها الرسول جيدًا. ويذكر هنا أن العباس عم النبي والحاضر للاتفاقين قدّم مداخلةً عبر فيها عن أن محمدًا لا يهاجر إليهم خوفًا على حياته، فهو في مناعة من عشيرته وأوصاهم بالالتزام بالحماية المطلقة والطاعة معًا لابن أخيه الرسول، علمًا أن العباس كان يكتم إسلامه يومها.

لقد اعتبر باحثون مسلمون أن هذه البيعة أو الاتفاق، كان حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية.

لم تكن مرحلة التأسيس بالسهولة التي تبدو، بل ربما كانت من أصعب بدايات إنشاء دولة في التاريخ، أو ما سمي بدول المدن. فقد كان مجتمع المدينة عبارة عن فسيفساء قبلية ودينية، (اليهود، المشركون، المنافقون، الأوس والخزرج وغيرهم). وهنا يمكن الجزم بأن الإيمان انتشر بوجود الرسول في يثرب وليس قبل ذلك، وخاصة بين المسلمين الجدد ممن التقاه في مكة أثناء الحج، ومما لاشك فيه أنّ من سماهم الرسول (الأنصار) وجدوا فيه مخلّصًا، وحالة من

الزعامة الشابة الطامحة إلى بناء دولة تسيطر على الجزيرة العربية بزعامتهم بديلاً عن مكة وقريش التي احتكرت هذه الزعامة زمنًا طويلاً، وذلك بالقطع لا يسيء إلى إيمان من آمن منهم وصدق إيمانهم، ذلك أن مرحلة الألف ميل تبدأ بخطوة وكان رسول الله عازمًا على ذلك، ومخططًا له.

ثالثًا ـ دستور المدينة (يثرب)

الميثاق الأول للحكم (الصحيفة): نشأت سلطة المدينة المنورة في ظروف بالغة الصعوبة، وكانت أمام رسول الله مهمة مزدوجة، وكان يعلم أن تكوين القاعدة الإسلامية الصلبة هي البداية الصحيحة، لأن ما هو قادم من مهامٍّ لا يكون سهلاً. ومن الإنصاف التأكيد أن المهاجرين كوّنوا تلك القاعدة في البداية، فقد حملوا إيمانًا راسخًا بالعقيدة الإسلامية من جهة، وهم أصحاب المصلحة الأولى في تكوين القوة القادرة على استعادة مدينتهم التي هاجروا منها؛ لذلك يمكن اعتبارهم السرايا الأولى للجيش الذي لا غنى عنه للدولة، وهو ما أثبتته المعركة الأولى التي خيضت وهي ما سمي بـ «غزوة بدر». أما الأنصار، فلم يكن هدفهم في البداية إلّا تأمين الاستقرار. فكيف يمكن استقراء الخطة التي وضعها رسول الله للهدفين معًا: «الاستقرار والهجوم». وبالتالي متابعة مهمته الأساسية التي هاجر من أجلها وهي نشر الدعوة؟!

لقد اتفق المفكرون الإسلاميون على تسمية الوثيقة الأولى التي وضعت في يثرب بالصحيفة. فهي واضحة الدلالة على أنها تهدف إلى

تحقيق مجموعة الغايات السياسية عبر بنودها السبعة والأربعين[1].

ويمكن للباحث تسجيل مجموعة من الملاحظات التي تدل على الأهداف الإدارية منها وهي:

1 ـ تسمية أطراف التحالف التي تضمنها يثرب، وقد جاءت الوثيقة كالآتي:

المهاجرون، بنو عوف، بنو الحارث من الخزرج، بنو ساعدة، بنو جشم، بنو النجار، بنو عمر بن عوف، بنو البينت، بنو الأوس، اليهود من مختلف العشائر[2] التي فصّلتها الوثيقة بأدق التفاصيل.

2 ـ تسمية نفسه رئيسًا أو مرجعية أساسية للجميع كما سجلت المادة 36 بالنص، و«أنه لا يخرج أحد منهم إلّا بإذن محمد». (ويقصد اليهود) وكذلك المادة 42 والتي تقول:

وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف

---

(1) انظر: نصوص الوثيقة، وهي منشورة في كل الكتب التي تحدثت عن دولة الرسول ومنها:.

شرف محمد جلال، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، دار النهضة العربية للطباعة في بيروت، ص 18 وما بعدها.

عزام عبد الرحمن، **الرسالة الخالدة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، بلا تاريخ، ص 83 وما بعدها.. وغيرهما.

عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت، 2006، مجد للدراسات الجامعية، ص 60.

(2) يلاحظ هنا أن رسول الله اعتبر اليهود عربًا ولكنهم اعتنقوا اليهودية، وحملوا مختلف التسميات العشائرية العربية التي حددتها الصحيفة بالتفصيل، وهو ما يثير إشكالية انتشار الدين اليهودي في الجزيرة العربية، وهل كان ناتجًا من هجرة سبّبتها الإمبراطورية الرومانية عندما دمرت أورشليم والهيكل عام 70م؟

فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على ما اتّقى في هذه الصحيفة وأبره.

وليس من شك، في أن القرآن هو المرجعية العليا الدستورية التي أقرت عبر مجموعة كبيرة من الآيات مرجعية رسول الله، حامل القرآن، ورسول الله وممثله في الأرض والحاكم بشريعته. هذا الأمر الذي يشمل المؤمنين أصلاً ينسحب تلقائيًا على غيرهم بحكم هذه الصحيفة، وهو يعني أن الموقعين عليها جميعًا يقرون بمرجعيته السياسية إن كانوا من غير المسلمين.

الآيات القرآنية كثيرة وواضحة الدلالة أيضًا على حاكمية الله ورسوله، ومن بعضها:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ...﴾ (سورة النساء: الآية 105)، ﴿...فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة المائدة: الآية 42)، ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ (سورة المائدة: الآية 49)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 65)، ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 61)، ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ ٱلْمُؤْمِنِينَ مَقَٰعِدَ لِلْقِتَالِ﴾ (سورة آل عمران: الآية 121)، ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ...﴾ (سورة الحشر: الآية 7).

إلى آخر ما هنالك من آيات كريمة، «تؤكد حاكميته المطلقة في كل الشؤون التي تمس حياة الناس، ففي الآيات السالفة دلالة على حاكميته السياسية (خلافة الله في الأرض) والعسكرية كقائد أعلى للجيش، ومرجعًا لشؤون الحرب والسلام، وإليه تعود السلطة القضائية.

هذا الشكل من النظام الذي يطلق عليه صفة ثيوقراطي (أي حكم رجال الدين، إذا اعتبرنا الرسول كذلك) كان أمرًا لا مفر منه بوجود رسول من الله[1] وخاتم الأنبياء. وهو ما اتفق المؤرخون حوله «على أن الشريعة ذاتها أباحت للرسول بدمجها بين الإيمان بالله وسياسة البشر وإدارة كافة شؤونهم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (سورة النساء: الآية 65)، بل إن الربط بشخصية الرسول بدا أشد وثاقًا في آيات أخرى يمكن الرجوع إليها في القرآن الكريم حتى في مسألة المحبة الشخصية.

3 ـ تثبيت وإقرار الأمن لمواطني الدولة الناشئة، ولعل الصحيفة هذه ببنودها الكثيرة، وضعت الأمن في المرتبة الأولى في ظل انعدام سلطة مركزية لذلك، كما ظهر في ما بعد عبر مؤسسات الشرطة والقضاء. ففي المواد 3 ـ 12 يبدو تنظيم الأمن بين العشائر ذاتها، وبينها وبين جوارها، استنادًا لتعاليم الإسلام والقيم العشائرية معًا، فعلى سبيل المثال «وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاملون معاملتهم

(1) رسول الله حكمًا هو عالم دين ومشرعٌ ديني وحاكمٌ مطلقٌ بالاستناد إلى الشريعة الإلهية التي يبشر بها، والتي دمجت بين الدين والسياسة كما أشرنا.

الأولى، وكل طائفة تفدي من يعينها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين»، وهو يعني ببساطة متابعة إقرار مبدإ دفع الدية للقتيل من قبل عشيرته، وهو بالتأكيد عبر التضامن الاجتماعي، يمنع التعدي والقتل، ما دام ذلك يكبد المجموع خسائر مادية ويجر إلى الثأر واستشراء القتل[1] ناهيك عن عقاب القاتل ظلمًا من قبل الله سبحانه وكذلك من قبل وليّ المقتول كما جاء في المادة 21 من الصحيفة.

4 ـ تحديد مفهوم الأمة الإسلامية في المادة الأولى: وهذا التحديد الذي فسرته في ما بعد آيات كثيرة من القرآن، لا زال شعار الوحدة، للدولة الإسلامية حتى اليوم، وفي رأي المفكرين (وهو ما سيتطرق له البحث لاحقًا) أن ما نجح فيه رسول الله عندما تمكن من تأسيس دولة من اثنيات دينية وعرقية في حياته، وفي المراحل التي تلت بعده، يمكن تكراره اليوم بذات مفهوم الأمة الدولة.

5 ـ تحديد القوانين والقيم الأخلاقية التي تحكم حياة المواطنين بفئاتهم: المواد 13 ـ 14 ـ 15 ـ 16، على سبيل المثال: فإن المادة 13 تنص على ما يلي: «وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى، دسيعة ظلم أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين. وأن أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم»، المادة 16: «وأن من تبعنا من اليهود فإن له النصرة والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم».

---

(1) يذكر هنا أن الأنظمة العشائرية في هذا المجال بين القبائل العربية لا زالت تأخذ بذلك حتى اليوم رغم وجود القوانين المدنية، ورغم تخلف هذا النظام وكونه سلاحًا ذا حدين فإنه لا زال عرفًا متبعًا في الحياة العشائرية العربية.

6 ـ ولكن المادة 17 من هذه الصحيفة جاءت أكثر وضوحًا في مسألة تحديد القانون العام لدولة إسلامية في مسائل الحرب والسلم، ورسول الله يدرك بفطنة ثاقبة أن الحرب هي سمة الإنسانية[1] حتى قيام الساعة. وإن القرآن أصلاً تحدث كثيرًا عن ذلك وخاصة في مسألة الحرب الدفاعية: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ...﴾ (سورة البقرة: الآية 251)، لذلك جاء هذا النص «وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على سواء وعدل بينهم».

7 ـ تحديد الموقف الحاسم من قريش في المادة «43» بأنها معسكر الأعداء راهنًا «وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها».

8 ـ المواد الأخيرة من الوثيقة هذه، تتابع شرح مسألة التحالفات في النصرة والحرب الدفاعية، وحصص المساهمة في النفقات، ودور اليهود في التحالفات، وكذلك الأفراد الذين يلجأون إلى يثرب، وأخيرًا تأتي كلمة (وإن محمدًا رسول الله).

نص المادة كما يلي «وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن، ومن قَعَدَ آمنٌ بالمدينة، إلّا من ظلم وأثم، وأن الله جاز لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله».

لا يجد الباحث تفسيرًا في الأبحاث التي عالجت هذه الصحيفة لنص كهذا، إلّا ما يرجحه من مسألة الأمن والعدالة، في إطار حدود جغرافية هي إقليم يثرب، والتأكيد على ضرورة اعتراف الجميع بمن

---

(1) في قراءة لتاريخ البشرية نجد أن الصراعات المسلحة، كالحروب والاحتلالات تشغل ثلثي هذا التاريخ.

فيهم اليهود، الذين قبلوا مرغمين كما يبدو بنبوة الرسول أو زعامته المطلقة على الإقليم، وأنه المرجع الوحيد، وكان واضحًا أن العقوبة التي أنزلت باليهود، وتحديدًا عندما نقضوا الميثاق بُعيد غزوة الخندق (بنو قريظة، بنو قينقاع، يهود خيبر) كانت التهجير والقتل، وهي عقوبات فرضها عليهم من قَبِلوا هم حكمه، عندما حوصروا في السنة السابعة للهجرة. فالعرب يومها كانت تعتبر نقض المواثيق جريمة أشد من القتل. ومن هنا، يمكن إدراك أهمية ما قام به الرسول.

رابعًا ـ في السفارات (النظام الدبلوماسي)

أصبحت السفارات اليوم من أسس التنظيم الدبلوماسي، ولم تكن متداولة في زمن رسول الله حتى بين الإمبراطوريات القديمة القائمة، إلّا على قاعدة إرسال الكتب عبر مبعوثين دبلوماسيين. وكان سائدًا في النظام الدبلوماسي يومها احترام السفير وتأمينه، سواء تمت الإجابة على رسالته أو رفض ذلك: فقد أثبت التاريخ أن رسول الله أرسل عددًا من الكتب إلى كل من هرقل إمبراطور الروم، وكسرى ملك الفرس، والنجاشي ملك الحبشة، نقلت الكتب نصها[1].

شكل السفارة كما يبدو أهم من النص، فقد سعى النبي إلى دعوة الجميع إلى الإسلام، ولم يكن ذلك هدف السفارة لعلمه برفضهم المؤكد لذلك، إنما أراد أن يعرّف بالدولة الناشئة أولاً، لذا اعتبر ذلك فعلاً سياسيًا بامتياز قام به كرئيس دولة ونبي معًا، ويقال إنّ تأثير

---

(1) لا زالت رسالة رسول الله إلى هرقل محفوظة في متحف إسطنبول حتى اليوم دليلاً على احترام النظام الروماني المشرقي لها وحفاظه عليها بالمحصلة.

سفارته إلى النجاشي كان الأبرز[1]، وأن سفيره إلى هرقل الذي كان في دمشق يومها، اصطدم بأبي سفيان الذي كان في تجارة هناك، واستشاره هرقل حول الرسالة، وأن أبا سفيان لم يذمّ الرسول محمدًا شخصيًا بقدر ما رفض نبوته وحسب، وتدور أحاديث كثيرة حول ذلك لا يمكن للباحث إلّا قبولها لأنها الرواية الوحيدة التي أوردتها.

هذا وقد طبق رسول الله قاعدة أساسية هي قاعدة التعاون بين الناس جميعًا على البر والتقوى، فعقد معاهدات التعاون والصلح، ووجه الرسائل إلى الملوك والأمراء بما يندرج اليوم في إطار العلاقات الدبلوماسية، وقد استمرت هذه القاعدة في العصر الراشدي حيث نشأ تعاون إنساني غير مسبوق بين ديار المسلمين، وديار غيرهم من الملل والأقوام[2].

خامسًا ـ تنظيم الولايات والإدارة

1 ـ تحديد الولايات:

اعتمد رسول الله، قائد النظام السياسي للكيان الوليد على تثبيت الولايات القائمة كاليمن والبحرين وعمان، والمدينة، ومكة وغيرها، وثبت أنه قام بتعيين أشخاص بعضهم كولاة عليها يحكمون باسمه، وعرف من هؤلاء معاذ بن جبل على اليمن، وعلي بن أبي طالب

---

(1) الطبري، مصدر سابق، ج 2، بحث العام الثاني للهجرة.

(2) عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 27.

وغيرهما[1]، هذا وكانت شروط الرسول في التعيينات تبرز في ذروتها صفة التقوى في الوالي، علمًا أنه أقر مؤمنًا القبائل العربية على أسلوبها في إدارة حياتها[2].

كانت مهمة الولاة، ما أطلق عليه (عمال الصدقة)، إضافة إلى نشر الدين والقضاء، وتجنيد المجاهدين، وإعانة الفقراء وغير ذلك من المهمات.

2 ـ النظام الدفاعي:

لم يشكّل رسول الله جيشًا محترفًا، واعتمد على المتطوعين بالدرجة الأولى، لكنه شكل جيشًا نظاميًا في السنة العاشرة للهجرة، وعيّن أسامة بن زيد بن حارثة قائدًا عليه، وكانت سنه ثمانية عشر عامًا[3]. وقد حدّدت مهمة هذا الجيش وهي التحرك باتجاه الشام لمهاجمة دولتي الروم والفرس، وبلغ تعداده ما بين 24 ـ 40 ألفًا، ورغم اعتراض الصحابة أو بعضهم على القائد، وكذلك بعض من عُرفوا بالمنافقين، فقد أقر رسول الله هذا الجيش وقائده، علمًا أنه لم يرسل في حياته لتنفيذ هذه المهمة[4]. هذا وقد أثبتت الصحاح في

(1) عبد الحي الكتاني، **التراتيب الإدارية في دولة الرسول**، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 1، 1985، ص 235 ـ 236، وقال رسول الله (ص): العرافة حق ولا بد للناس من عرفاء.

(2) ابن هشام، عبد الملك بن هشام توفي 213هـ، **السيرة النبوية، أو سيرة ابن هشام**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، بلا تاريخ أو دار نشر، ص 246.

(3) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 575.

(4) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مصدر سابق، أحداث السنة العاشرة، ج 2.

الحديث ومنها صحيح مسلم حدوث هذا الخلاف[1]. وهو ما يعبر عن جو الخلافات الناشئة في النظام السياسي بوجود رسول الله، واعتماده مبدأ الشورى كأساس للحكم، ناهيك عن تبلور الأحزاب السياسية التي أشرنا إليها.

3 ـ الترتيبات الإدارية:

مواكبة لتشكيل الجيش المتطوع، برز في النظام مؤسسات بدائية مهمتها الإحصاء والتسجيل لأعداد المقاتلين، ناهيك عن تعيين ما سمي بالنقباء أو العرفاء، أي أن يكون لكل قبيلة نقيب يتولى الوساطة بين القبيلة والرسول القائد الأعلى.

أو ما يمكن أن يطلق عليه قادة الألوية، إذا كانت كل قبيلة تشكل لواء في هذا الجيش[2]. وبالتأكيد فإن حشدًا كهذا استلزم سجلات لشراء السلاح والخيل وما يتعلق بالتدريب والإمداد وانتشار صناعات عسكرية وغير ذلك، وهو يشمل بالقطع إدارة الحياة المدنية التي أصبحت تواكب المجتمع العسكري للمدينة.

4 ـ التنظيم القضائي:

اهتم رسول الله وهو رأس النظام السياسي، بتعيين القضاة، إضافة إليه كرأس ما سمي بالنظر في المظالم[3]. وعرف من القضاة، علي بن أبي طالب، وأُبَيُّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 489.

(2) مسلم بن الحجاج، مصدر سابق، ج 7، ص 131.

(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص 97 ـ 98.

وغيرهم. ومسألة النظر في المظالم، وهي القضايا الكبرى التي لا يصل بالحكم فيها أحد الخصوم من قبل القاضي المعين، توازي بعد ذلك ما سمي بديوان المظالم في الدول الإسلامية. وكما أشرنا فإن الولاة يقومون بمهام الرسول نفسها في مسألة القضاء في ولاياتهم.

5 ـ الإدارة المالية:

لقد أقر الدين الإسلامي الزكاة كمصدر من مصادر إعانة الفقراء في المجتمع الإسلامي، ولكنها في النظام السياسي للمدينة في عهد رسول الله، أصبحت في يد الدولة، بمعنى أن رسول الله أشرف على توزيعها على الفقراء واحتياجات الإدارة، وقد استند في ذلك إلى الآية ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾ (سورة التوبة: الآية 103)، ناهيك عن كون الزكاة أصلاً من أصول الدين.

ومع تطور الحياة ووجود الغنائم من الفتح، فصَّل القرآن الكريم طريقة توزيعها ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 41)، ثم أضاف إلى ذلك فرض الجزية على غير المسلمين، ما استلزم تأسيس بيت المال لحفظ أموال الدولة وسجلات توزيعها على أوجه الصرف المختلفة[1]. وهكذا أصبح هناك ما سمي بالإدارة المركزية للزكاة والتي يرتبط بها الجباة من الناحية الإدارية ويتقاضون رواتبهم من وارداتها حسب التشريع القرآني ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا...﴾ (سورة التوبة: الآية 60). هذا التنظيم أنجز ما

(1) **صحيح مسلم**، بشرح النووي، ج 7، ص 179؛ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج 2، ص 362؛ ج 3، ص 381.

أطلق عليه (الخارصون) أو أولئك الذين يقدرون الغلاّت الزراعية وحساب ما يجب عليها من الزكاة قبيل نضج الثمار، وعرف من أولئك الذين تولوا السجلات الخاصة بذلك الزبير بن العوام وجُهَيْن بن الصلت[1].

لقد ثبت أنّ الشخص أو الجهة المستفيدة من النفقات كانت تملك مرسومًا إداريًا يجيز لها ذلك، وهو ما أكده التاريخ، عندما ألغى عمر ابن الخطاب دفع الأموال للمؤلفة قلوبهم «لما قبض رسول الله جاء المؤلفة قلوبهم إلى أبي بكر واستبدلوا الخط فيه لسهامهم فبدل لهم الخط ثم جاؤوا إلى عمر بعد ذلك وأخبروه فأخذ الخط منهم ومزقه»[2]، الأمر الذي يؤكد وجود هذه الوثائق والسجلاّت التي تنظم أمور جباية الأموال وإنفاقها.

6 ـ النظام التربوي:

لا يمكن الزعم أن نظامًا تربويًا قد أسس في يثرب أو غيرها بالمقاييس المتعارف عليها، ولكن حض القرآن على التعلم وما أُثر عن رسول الله من سعي لتعليم الأميين القراءة والكتابة ـ من خلال ربطه إطلاق الأسرى من المشركين في موقعة بدر، بتعليم المسلمين ـ يثبت أن بدايات نظام تربوي أخذت بالتكون في المجتمع الإسلامي[3].

لقد كلف رسول الله أشخاصًا بعينهم ليقوموا بالمهمة، كسعيد بن

(1) علاء الدين الريس، **النظم المالية في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 148.

(2) **التراتيب الإدارية**، مصدر سابق، ج 1، ص 401 ـ 402.

(3) **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 563.

العاص وعبادة بن الصامت، وقاسم بعض المسيحيين بتأسيس (الكتّاب)[1] لتعليم الأطفال، وتحول المسجد إلى مدرسة، وانتشرت حلقات التعليم في كل مكان، ويكفي للتدليل على انتشار التعلم الانكباب الواسع على تعلم القرآن بين كل الناس. وقد أكد الرسول ذلك ـ بما عرف عن جهاز كتّاب الوحي الشهير والمثير للجدل ـ بحيث ثبت أن القرآن كُتب كله في حياته.

سادسًا ـ نظام البيعة

هذا العنصر الرئيس من النظام السياسي الإسلامي عبّر عنه القرآن الكريم في مواقع متعددة شكلاً من أشكال قبول الرسول وتفويضه صلاحياته، ولم يكن ممكنًا إيراده لولا أهميته الكبرى شكلاً ومضمونًا لهذا النظام. فالبيعة عادة عربية متداولة ولها طقوسها وأنواعها، وقد ورد معناها في قاموس لسان العرب[2] على أنها:

المعاهدة والمعاقدة والاتفاق وهي عقد حقيقي، لأنها تكون بين طرفين، بمعنى بايعه أي عاهده، وهي تؤخذ اصطلاحًا بمعنى العقد.

وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع متعددة وبمعنى واحد تقريبًا هو أنّ التعاهد اتفاق على أمر محدد. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة الفتح: الآية 10)، وكذلك ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا

(1) ابن سعد، **الطبقات**، ج 3، ص 258.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: «بيع».

﴿فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (سورة الفتح: الآية 18).

رسول الله في كل مراحل رئاسته للنظام السياسي في يثرب، كان يشترط (البيعة) على المسلمين له في كل خطوة يخطوها، وقبل ذلك كانت بيعتا العقبة: الأولى والثانية بينه وبين «الأوس والخزرج» قبيل الهجرة إلى يثرب[1]. (سنتطرق إلى ذلك في تحليل النظام السياسي للرسول)، واشترط حتى على النساء استجابة لنص القرآن الكريم.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ...﴾ (سورة الممتحنة: الآية 12).

إذن أقرّ القرآن الكريم، والرسول على نهج متبع بين القبائل العربية في التعاهد أو الموافقة على قيادة شخص للقبيلة. وبالنسبة للسلطة الإسلامية فإن معنى البيعة تطور إلى موافقة سياسية شاملة على أن يكون الإسلام هو الحكم، رغم أن المبايع مؤمن بالإسلام وأحكامه (كما يفترض).

والمبايع إذن ملتزم بالشريعة كقانون للمجتمع المسلم، ومقرّ بقيادة الرسول للمجتمع الجديد، وملتزم بطاعته، وكل مبايع التزم بالتصورات الشرعية لمستقبل هذا المجتمع حتى بالتفاصيل الدقيقة. ويذكر التاريخ هنا أن أحد المبايعين من الأنصار قال: إنكم تبايعونه

(1) **سيرة ابن هشام**، ج 1، ص 433 ـ 435، 446.

على حرب الأسود والأحمر من الناس، فإن كنتم ترون أنكم إذا أنهكت أموالكم مصيبة وأشرافكم قتلاً أسلمتموه، فهو والله إن فعلتم نالكم خزي في الدنيا والآخرة.

فأجابه المبايعون، أننا نأخذ النبي على مصيبة الأموال وقتل الأشراف.. فقال النبي: إنْ وفيتم فلكم الجنة[1].

لهذا فالبيعة شكل ومضمون، وبالنسبة للشكل أورد التاريخ ما يأتي: قال المبايعون: ابسط يدك نبايعك، فبسط يده فبايعه كل واحد منهم على هذا الأساس، وبتمام المصافحة يتمّ عقد البيعة، أما المضمون فهو إطاعة الرسول كقيادة أو إطاعة الإمام والخليفة كقيادة أيضًا، والرسول والخليفة يتعامل مع المبايعين نيابة عن الله، والذين بايعوه عمليًا تبعًا للقرآن الكريم قد بايعوا الله[2] على الالتزام بالشريعة الإسلامية كإطار عام للبيعة، والالتزام بنصوصها ومقاصدها، وكذلك الالتزام بمناسبة البيعة أو الدافع لها كما حدث في صلح الحديبية على سبيل المثال، وقد تكون البيعة على الإسلام، كما حدث في بيعة النساء التي أشارت إليها الآية السابقة.

لقد أقرّ الرسول البيعة، ليس للمسلم فقط في يثرب فقد شمل ذلك أيضًا اليهود والمشركين الذين لم يؤمنوا بعد في هذه المدينة، ومعروف أن (صحيفة المدينة) الشهيرة شملت الجميع، وتلقى الرسول البيعة عليها أيضًا، لذلك اعتبرت بيعة سياسية، فقد اتفق المؤرخون

---

(1) أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، الدار الإسلامية، بيروت، 1996، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 87 ـ 88.

ممن عالج السيرة أو جمع الحديث النبوي أو فسَّر القرآن الكريم على أن البيعة عمل اختياري مطلق. وبالنسبة للبيعة السياسية للقائد أو الخليفة، فإن مكانها المسجد عادة، حيث يعتبر المسجد مركز الدولة في النظام السياسي الإسلامي، خاصة في دولة الراشدين والأمويين، ولكنه لم يعد كذلك في الأنظمة اللاحقة من الدول الإسلامية.

وما يجدر ذكره هنا، هو أن البيعة السياسية أي بيعة الإمام أو الخليفة قسمت إلى مرحلتين؛ الأولى: البيعة الخاصة، وهي مبايعة الخاصة أو أهل الشورى أو أهل الحل والعقد، وعلى رأسهم قرابته وأفاضل الصحابة. والثانية: هي مبايعة عامة للمجتمع، وتشمل كل المسلمين ولكن يمكن أن يقوم بها بعضهم نيابة عن الذين لم يستطيعوا الحضور للقيام بها[1].

البيعة بالنتيجة نوع من الاستفتاء [Referendum] على القائد الذي تولى القيادة فعلاً فهي لا تتضمن انتخاب هذا القائد الذي يناط بأهل الحل والعقد فقط في النظام الإسلامي[2]، مع ما في ذلك من جدل أثير حول هذا الموضوع سنتطرق له في حينه، علمًا أن الماوردي لم يتطرق للبيعة كأساس في النظام السياسي، واكتفى بمعالجة طرائق اختيار الخليفة وصلاحياته.

(1) أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، مصدر سابق، ص 91.

(2) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص 7 ـ 25.

المبحث الثاني:

النظام السياسي لحكم الخلفاء الراشدين

تدرس المرحلة الراشدية على أنها كيان سياسي نشأ بعد رحيل رسول الله، وتداول السلطة فيها أربعة خلفاء للرسول. وتنطلق دراسة إسلامية هذا النظام على الأسس التي ذُكرت في الفصل الثاني (المبحث الأول). والمستقاة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة وتحليل حكومة الرسول، كونها تعتبر تطبيقًا للأحكام التشريعية التي وردت في القرآن حول الحكم، وكذلك أقوال النبي وأفعاله السياسية في إطار بناء النظام السياسي.

عند أهل السنّة والجماعة، يعتبر «الماوردي» مرجعًا رئيسيًا لإسناد شرعية هذا الكيان الراشدي، وبالنسبة للشيعة فإن نظرية ولاية الفقيه[1] هي الأساس، كونها مستقاة من كل تلك المصادر. علمًا أن النظريتين اللتين تحاكم سلطة الراشدين على أساسهما، تتلاقيان وتفترقان في مواضع شتّى. لهذا ظل النظام السياسي لدولة الراشدين منشأً للخلاف حول تقويم الشرعية الإسلامية التي استند إليها «كل خليفة على حدة»،

(1) انظر: ولاية الفقيه في الباب الثاني.

من وسائل تداول السلطة (الشورى أو الوصية). وكذلك من مسألة البيعة، والعدالة ومدى الالتزام بالأسس التي صاغها الشرع الإسلامي كيانًا إسلاميًا اتجه نحو تحقيق الدولة الإسلامية بأبعادها القانونية.

أولًا ـ عناصر النظام السياسي

1 ـ تداول الخلافة وملامح المجتمع المدني:

تنبع أهمية هذا الركن من أركان الدولة، من كونه يحدد طبيعة النظام العام تبعًا للأنواع المعتمدة من الأنظمة. كما حددها أرسطو، أو كما اتفق عليها في ما بعد، كالدكتاتورية والديمقراطية أو الملكية والجمهورية إلى آخر ما هنالك.

بالنسبة للنظام السياسي الراشدي، فقد تأسس في ظل الحروب الأهلية والفتوحات الدعوية المتعددة. وقد اتُّفِقَ على اعتبارها الأقرب إلى روح الشريعة. وفي إطار الاجتهاد العادل للمشرع؛ بمعنى دلالات القرآن الكريم والسنّة النبويّة. فإذا اعتبر الأربعة الكبار وتصرفاتهم السياسية عند السنّة والجماعة أو تصرف الإمام علي وحده عند الشيعة كذلك، فهي كما أسلفنا يمكنها تحديد الخطوط العريضة لدولة مجمع على إسلاميتها.

ابتداءً، فإن نظام الخلافة بعد رحيل رسول الله، لم يعتمد على أي دلالات قرآنية أو شيء من أحاديث الرسول بإطلاق، فقد اجتهد اثنان من كبار الصحابة (أبو بكر وعمر) للوصول إلى ملء الفراغ الذي خلّفه الرحيل للرسول بعد مرضه الطويل نسبيًا، ويعتبر كل الجدل الذي دار حول هذه المرحلة، وملأ مئات الآلاف من الصحائف، مجرد

محاولات تبرير أو تقنين أو أسلمة ما جرى وحسب. اعتمادًا على أن هذا الحلف السياسي، أو الكتلة السياسية التي قادها عمر بن الخطاب، لا يمكن أن تكون إلّا على حق واستقامة، باعتبار أن رسول الله مات وهو عنهم راضٍ. مفكرو مدرسة (السنّة والجماعة) يقبلون ما قام به الصحابة أولئك على أنه أصبح جزءًا من الشريعة السياسية الإسلامية، رغم اعتراف الخليفة عمر بأنها كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها[1].

لذا اعتبرت السقيفة عنوانًا لبدء مرحلة جديدة من الخلافة الشورى لملء الفراغ الرئاسي للدولة. وقد اشتملت على نخبة من المهاجرين والأنصار، وهم في الواقع يشكلون الأغلبية في مجتمع يثرب أو المدينة المنورة. والواقع أن تجاهل هؤلاء لحديث الغدير (المشار إليه)، يدل ببساطة على أنهم لم يفهموا منه الوصية لعلي بالخلافة، أو أنهم رفضوه سواء بسواء. فهل خالفوا روح الشريعة بهذا التصرف؟ سؤال ظلت إجابته برسم آراء الأغلبية الإسلامية بأنه يستحيل أن يفعلوا ذلك كونهم المؤمنين العظام. وجاءت ملاحظات الأقلية المؤيدة لأهل بيت النبي وخلافة عليّ، مجرد وجهات نظر الأقلية. حتى بافتراض صحتها ومصداقيتها مع فهم روح السنّة النبويّة وتأويل القرآن وآياته الصريحة بأن عليًا هو وليّ الأمر[2].

---

(1) **صحيح البخاري**، ج 4، ص 199.

(2) من القرآن الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (سورة المائدة: الآية 55)، والتي أجمع المفسرون على أنها تنطبق على الإمام علي حتى وهم يضعفون ذلك كما ورد في **تفسير التحرير والتنوير** للطاهر بن عاشور في تفسير الآية. أما الأحاديث النبوية المتواترة كالغدير وهارون وموسى وغيرها فهي تؤكد مكانته ولكنها أيضًا لم تفهم على أساس الخلافة من قبل الغالبية في مجتمع المدينة.

إذن كانت حادثة السقيفة عنوان انتقال السلطة وتداولها[1]، حتى وهي تكتفي بمجرد اشتمال الشورى على أهل المدينة، فهم بكل تأكيد أصحاب الرأي الأول والأخير في تلك المرحلة الزمنية. واستمروا على كونهم كذلك بحكم القرابة للرسول (العباسيون) أو من قريش (الأمويون)، وإنّ أي باحث لا يمكنه أن يأخذ بعين الاعتبار ذاك السيل من الأحاديث التي نسبت إلى رسول الله واختلف عليها، بسبب جمعها بعد رحيله بقرون، علمًا أن أنصار أهل بيت رسول الله، كانت لهم مصادرهم الخاصة ليتمّ تأكيد انقسام المجتمع الإسلامي إلى سلطة ومعارضة منذ بداية تأسيس دولة الراشدين. هذا الأمر أكده الواقع الموضوعي، وقبول الإمام علي بالأمر الواقع إنقاذًا للدولة الناشئة كما يؤكد مفكرو الشيعة[2]. «لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين..»، وهو بهذا يعتبر معاصريه وأصحابه مسلمين في كل الأحوال.

2 ـ البيعة:

إذن تداول السلطة عبر اختيار الأسلوب المشار إليه آنفًا (التشاور) أصبح الأسلوب المعتمد والمشروع إسلاميًا، ولكنه لم يكن كاملاً إلّا باستكماله عن طريق (البيعة). وهي تعني قبول المسلمين بالاختيار عن طريق الموافقة اللفظية، ووضع اليد في يد الخليفة المختار، أو من يوكله لذاك[3].

---

(1) انظر: بحث الديمقراطية ونظرية الصفوة في بحث دستور الدولة الإسلامية الإيرانية في الباب الثاني من البحث.

(2) **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 240.

(3) ابن قتيبة الدنيوري، **الإمامة والسياسة**، دار التراث، بيروت، بلا تاريخ، ص 10.

البيعة ببساطة تعني استفتاء المسلمين على الاختيار أو موافقتهم عليه، وكم نسبت أحاديث إلى رسول الله حول هذا الموضوع لا يثبت منها واحد أمام العقل، منها «من مات وليس في رقبته بيعة مات ميتة جاهلية». هذه المسألة بالذات أثارت ولا زالت الكثير من الجدل حول الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله في الشأن السياسي. ومنها الحديث الشهير «الأئمة من قريش» والذي اعتبره بعضهم سنّة مستقلة كما أسلفنا لأنه يتعلق فقط بعصر رسول الله وصدر لظروف خاصة بالعرب. وأنه لا يمكن الأخذ به في عصرنا، وبهذا الاعتبار رأينا معظم المفكرين في استنباط السياسة من القرآن والسنّة يرفضون الأخذ بأحاديث كهذه. حتى وهي حسب الروايات الصحيحة، بل إنّ بعضهم يصفها (بالمنسوبة إلى رسول الله)[1] رغم ورودها في صحاح معتبرة كمسلم الذي أخرج الحديث الآنف الذكر.

3 ـ حق الاختلاف:

تقنين مفرزات المرحلة تلك وأسلمتها، أصبحت مهمة الفقهاء على امتداد أربعة عشر قرنًا، ولكنها ببساطة وبكلمات قليلة، كانت ديمقراطية بسيطة أملتها ظروف الصراع على السلطة، مع قبول فكرة أن أولئك الكبار يتصارعون، فقد شهدنا ولا نزال باحثين يرغبون بإسباغ العصمة على سلوكيات الصحابة، وهو ما يخرجهم عن البشرية ويسيء إليهم معًا.

لرجال تلك المرحلة إذن حق الاختلاف والصراع، وتكوين الكتل

(1) متولي عبد الحميد، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي**، مصدر سابق، ص 57.

السياسية وبطبيعة الحال استخدام الحجج اللفظية والهجوم المباشر، وصولاً إلى التكفير أحيانًا واستخدام السلاح حينًا آخر، وقمع المعارضة في بعض الأحيان، كما حدث مع بلال وأبي ذر الغفاري وغيرهما[1].

4 ـ حرية الرأي:

بعيدًا عن وثائق تلك المرحلة، إيجابها وسلبها، فقد كانت مرحلة حرية الرأي بامتياز، ذلك أن رسول الله، وقد قرأ الوضع القبلي للمسلمين جيدًا فتح الباب فسيحًا أمام إبداء الرأي والحوار. ورغم علمه بنواياهم تجاه الدولة، ترك حزب المنافقين يعمل بكامل طاقته، واكتفى بتسليح المؤمنين بأسلوب الحوار معهم. ورغم نسبة معظم مشكلات مجتمع المدينة المنورة إلى المنافقين ومنها حادثة الإفك على سبيل المثال: فقد رأينا رسول الله يرفض إعدام ابن سلام الذي اتهم بنشر الشائعات عن (عائشة)، واتسم ذلك ببعد نظر ليس له مثيل في إطار الوضع العشائري السائد.

أما في عصر الراشدين وزوال الهالة المحيطة بالنبيّ (ص) وقد رحل الرسول، فقد أصبح لحرية الرأي مجالها الفسيح تبعًا للتقاليد العشائرية العربية والإسلامية معًا. فبينما قام القرآن بضبط سلوكيات المسلمين في ما بينهم، عبر آيات كثيرة ومعروفة[2] لم يكن المسلمون

---

(1) تجمع كتب السيرة على صدام بلال الحبشي وأبي ذر الغفاري مع عثمان، فقد ضرب الأول ونفي الثاني إلى الربذة.

(2) على قاعدة أن الرسول له مقامه واحترامه الخاص، ويظهر ذلك من التدخل المباشر لتوجيه المسلمين جميعًا بمن فيهم أزواجه لأفضل السلوك تجاه الرسول والمجتمع وصولاً إلى الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ . . .﴾ (سورة الحجرات: الآية 2) مع أقصى التهديدات لهم عند المخالفة.

مدنيين أو أحلافًا ملزمين بالسلوك نفسه تجاه الصحابة كبارهم وصغارهم. ولعلّ إجماع المؤرخين على أن الأربعة الكبار كانوا مثاليين في تصرفاتهم مع الآخرين، وخاصة ما اشتهر عن عمر وعليّ وقد تولى وزارته وزوجه ابنته. وجعل من المرحلة تلك عنوانًا لحرية منضبطة حتى جاءت السنة الخامسة والثلاثون للهجرة، عندما انحدرت إلى التمرد العسكري الذي أنهى خلافة عثمان بن عفان.

الدولة الفسيحة الممتدة من مصر حتى فارس شرقًا، ومن بيزنطة حتى اليمن جنوبًا، شهدت آراء عديدة وأحيانًا متضاربة من الفقه والتشريع السياسي، موالاة ومعارضة، قادها الصحابة الذين انتشروا فيها وتمتعوا باحترام كبير من المسلمين وغيرهم، بسبب صحبتهم لرسول الله، بما في ذلك آراء في زيادة أو نقص القرآن الكريم المنسوبة لابن مسعود[1].

وليس من شك في أن ذلك نشأ على قاعدة الوضع في عاصمة الخلافة ذاتها، وصراع الصحابة بعضهم مع بعض، وصراع الناس مع الخليفة الثالث، وسلوكه تجاه أقاربه، فلم تكن مرحلة علي إلّا بذات الصفات، فقد سعى ليكون قدوة في الحرية الفكرية، بل وقنّن هذه الحرية وحاور أطرافها العديدين، كالخوارج والأمويين وغيرهم.

يقول أحد المستشرقين واصفًا تلك المرحلة كما يلي: «كان علي حريصًا على الحوار بسبب الخوف من المسؤولية أمام الله والخوف من المحاسبة وإراقة دماء المسلمين، ما حال بينه وبين اتخاذ القرار الحاسم، مندفعًا إلى التريث الشديد خوفًا من اتهامه بالأثرة وحسب

(1) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، دار التعارف، بيروت.

الذات والسعي إلى المجد الشخصي»[1]. والغريب في مسألة الحرية هذه أن المستشرقين يعزون إليها السبب في إنهاء تلك المرحلة وإلى ذلك بغلبة الملكية على الجمهورية.

5 ـ تشكل الأحزاب[2]:

تعتبر التجمعات الحزبية في النظام السياسي أمرًا تحدثه طبيعة انقسام البشر إلى أفكار ومصالح مختلفة رغم وحدة المجتمع، وفي المجتمع العربي الإسلامي جاء الانقسام مبكرًا، وحمل أحيانًا مفهوم (شيعة)، وهي تعني المجموعة التي تؤيد الإمام عليًا تحديدًا ولا زال المفهوم متداولاً حتى اليوم.

فور رحيل رسول الله برز حزبان رئيسان: أحدهما ناصر عليًا، والآخر يضم شرائح كبيرة من المهاجرين والأنصار، تجمع حول أبي بكر وعمر. وإذا كان لا بد من ذكر الأسماء التي سعت إلى التأسيس من الصحابة، فإنّ الحزب الثاني ضم أسماء شهيرة مثل: أبي عبيدة الجراح وبشير بن سعد، وسعد بن عبادة (زعيم الأنصار) وكان الأخير يطمع في أن تكون له زعامة الدولة الإسلامية. ولكنه اقتنع بوجهة نظر عمر في السقيفة بأن رئاسة الدولة يجب أن تكون للمهاجرين[3] وانضم إليهم.

---

(1) بطروشوفسكي، **الإسلام في إيران**، مصدر سابق، ص 20.

(2) الحزب بالمعنى اللغوي هو مجموعة من البشر تسعى لتحقيق هدف محدد، وليس شرطًا أن يكون معناه الحزب بالمصطلح الحديث للأحزاب، بمعنى أن يكون له مكتب سياسي أو لجنة مركزية.

(3) الطبري، ج 3، ص 198. وتوجد هذه الأحداث في التاريخ الإسلامي ومتوفرة بتفاصيلها مع اختلافات بسيطة في كل المراجع التاريخية تقريرًا وتحديدًا تلك التي تطرقت إلى تاريخ المسلمين، ومنها وأشهرها الطبري، شيخ المؤرخين.

وكان هذا الحزب ولا يزال الأقوى في المجتمع الإسلامي، وعندما حمل لقب (السنّة والجماعة) تحولت رموزه فعليًا إلى مستوى رسول الله ذاته، وأصبح توجيه النقد إليها من قبل حزب عليّ ـ وهو كان ولا يزال مستمرًا ـ خروجًا عن الإسلام في رأي (السنّة) ما أدى أحيانًا إلى ملاحقة وإعدام من يفعل ذلك من الشيعة، وانقسم المسلمون إلى فرق عديدة.

رموز الشيعة المعروفة: عمار بن ياسر، المقداد بن الأسود، أبو ذر الغفاري، سلمان الفارسي، وقد تحولوا إلى ممثلين لحزب «اليسار» الإسلامي، ولعل آراء أبي ذر الغفاري الاقتصادية، وخاصة في مسألة عدالة توزيع الثروة أسبغت هذه الصفة[1]؛ بل وحملتهم تهمًا كثيرة ساهمت السلطات المتعاقبة في ترسيخها. ومنها أن أبا ذر انساق وراء حزب جرى تشكيله، «برأي الطبري»، من قبل يهودي اعتنق الإسلام يدعى (ابن سبأ)، جاء من اليمن وسعى إلى شق الصحابة، وإثارة الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة الثالث، وبالنتيجة فإنّ الشيعة هم نتاج الحزب السبئي[2].

لكن عددًا من الباحثين في التاريخ الإسلامي، ممن يؤكدون صدقية الأحداث التي أدت إلى بروز الحزب الشيعي، ينفون وجود ابن سبأ هذا، وينفون إمكانية قيامه بشق المجتمع الإسلامي في هذه المدة الزمنية القصيرة، واستحالة تمكنه من تشكيل حزب بهذا الانتشار

---

(1) أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، مصدر سابق.

(2) مرتضى العسكري، **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**، دار الزهراء، بيروت، 1992.

الواسع والقادر على شق صحابة رسول الله[1]. بهذا فإنّ الأحداث السياسية والحراك الاجتماعي والاقتصادي هي التي جمعت منطقيًا نشوء هذين الحزبين الرئيسين، في رأي الكثيرين ممن تحرروا من ضغوط التقليد وأعملوا العقل في ما نقل من وثائق تلك المرحلة.

وهناك حزبان آخران ظهرا في خلافة علي بن أبي طالب، وكان لهما تأثير كبير على الأحداث، والحزبان هما:

الخوارج، والحزب الأموي. ومما لا شك فيه أن ظهور حزب للأمويين اتسم بظهور نوع من العصبية العربية، حتى أن باحثين اعتبروه الحزب العربي الوحيد الذي ساند دولة تتعصب للعرب وتضطهد غيرهم وتطلق على الآخر لقب الموالي.

الخوارج وقصتهم المشهورة، بقيت في جوانب منها عصيّة على التعليل، حول أسباب ظهور الحالة برمّتها، فقد ناصر هؤلاء عليًا في خلافته وكانوا في جيشه المقاتل،وهذا يعني إيمانهم بأحقيته في الخلافة ووراثة السلطة من رسول الله، فهل كان ذلك يتضمن اعتقادهم بحديث الغدير والوصية، أم مجرد كونه خليفة رابعًا حظيَ ببيعة شرعية بعيد اغتيال الخليفة الثالث؟

هذه المسألة بقيت في غموضها، وهم يعلنون انشقاقهم على عليّ، ولم ينتسب إلى قيادتهم أي من الرموز المعروفة من الصحابة، ورفعهم لشعار «الحكم لله يا علي» والتي وصفها علي بجملته الشهيرة «كلمة حق يراد بها باطل». أدى بهم إلى الانحدار نحو التبعية في إطار

---

(1) طه حسين، **الفتنة الكبرى: علي وبنوه**، دار المعارف، مصر، 1950، ص 51.

إعلانهم رفض وصاية قريش وآل البيت النبوي لأحقية الخلافة جميعًا. وبدت شعاراتهم الحزبية حول أحقية أي كان بالخلافة ولو كان عبدًا حبشيًّا، وتكفير مخالفيهم، وتشريع قتلهم وسبي نسائهم وأطفالهم، لا تستحق ما أطلق عليهم من أنهم الحزب الجمهوري في الإسلام[1]، فلم يتمكن هؤلاء من تأسيس مجتمع حزبي منظم، رغم قوتهم العسكرية التي مكنتهم من احتلال مكة المكرمة عام 116 هـ وتشتتوا ليتموضعوا أخيرًا في أقاصي الدولة الإسلامية (عمان)، كغيرهم من الأحزاب الصغيرة الإسلامية، من المغرب حتى المشرق والجنوب.

الحزب الأموي عمليًا، وقد تقنّع أو اتخذ شعارًا من أفكار أتباع الحزب الأكبر (أبي بكر وعمر)، حقق انتصارًا بارزًا وتقدمًا في دولة الخلافة الراشدة، فهو لم ينجح في الوصول إلى سدة السلطة في ما بعد وحسب، بل وتمكن من نشر أفكاره على امتداد الدولة. وخاصة في مصر والشام، حيث كان تأثير المؤسس معاوية بن أبي سفيان طاغيًا. وللتدليل على تلك الشراكة مع الخليفة، أن عمر بن الخطاب لم يتمكن من إزاحته عن ولاية الشام هو وحليفه عمرو بن العاص (والي مصر) رغم كل التقارير السلبية التي وصلته عن استئثار هذين الحاكمين بالسلطة والاستقلال بقراراتهما عن المركز في يثرب. وكم تروى في كتب التاريخ من أقاصيص حول هذه الاستقلالية، وعن علوّ شأن هذا الحزب عبر المؤسسين، وليس من شك في أن قرار حزب التكفير الأول في الإسلام الذي هو حزب الخوارج قال بقتل معاوية

(1) يوليوس فلهاوزن، **الشيعة والخوارج**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، القاهرة، 1958، ص 158.

وعمرو بن العاص وعلي بن أبي طالب وقوله بضرورة قتلهما أكبر دليل على ذلك[1]. علمًا أن هزيمة الإمام عليّ ونهاية الجمهورية، إذا جاز تسميتها بذلك، جاءت بفعل هذا الحزب ومؤيديه.

هذه الصورة التي بدت عليها الدولة في عهد الخليفة الرابع، دفعت باحثين مسلمين ومستشرقين إلى التشكيك بالوحدة الجغرافية لدولة سياسية إسلامية يقودها الخليفة الرابع. وربما للتشكيك في وحدتها في زمن الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه. ولكن الواقع التاريخي يرجح دولة تعتمد على النظام الفدرالي بوجود سلطة مركزية في يثرب، ثبت بالقطع أن أوامرها كانت تطاع بدليل التزام قادة الجيش بأوامر التعيين والعزل، التي أصدرها الخليفة الثاني فور تولّيه السلطة في العام الثالث عشر للهجرة[2]، واستدعائه والي مصر عمرو بن العاص وتأنيبه نتيجة الحادثة الشهيرة التي تذكرها كتب التاريخ.

6 ـ أهل الحل والعقد:

أبرزت حادثة السقيفة الشهيرة قاعدة تشريعية واسعة، هي وجوه أهل مدينة الرسول من أنصار ومهاجرين، فإذا اعتبرنا صحابة رسول الله أو السلف الصالح (بمؤمنيهم ومنافقيهم) هم هذه القاعدة الانتخابية في الدولة وجدنا ما يقارب المئة وخمسين اسمًا مشهورًا، سواء في ذلك

(1) فشلت محاولة اغتيال معاوية وعمرو بن العاص لأسباب مشهورة ونجح الخوارج في قتل علي بن أبي طالب في الكوفة، ولعل في ذلك أبلغ الدلالة على قوة الحزب الأموي في السنة الأربعين للهجرة، فقد تمكن من إنهاء دولة الراشدين إلى الأبد، ومنع بالتالي بروز دولة إسلامية بهذا الشكل (الديمقراطي نسبيًا).

(2) الطبري، مصدر سابق، ج 3، ص 13 ـ 24 هـ. بحث عمر بن الخطاب من أحداث السنوات.

من حضروا أو لم يحضروا الاجتماع (المشار إليه) بهذه الطريقة المعتمدة على الصدفة المحضة ثم قبلت النتائج.

والواقع أن سلطة تشريعية كهذه تختار الرئيس، أصبحت في ما بعد، خلال عقدين ونصف من الزمن، تصنّف وتتبع تبعًا لإرادة الخليفة، ما أدخل في التشريع الإسلامي، أسسًا جديدة، أدت بفقهاء الفكر السياسي الإسلامي إلى السعي لتبرير ما جرى وأسلمته أيضًا. فأبو بكر أوصى لعمر بن الخطاب وبايعه الناس باعتباره كان نائبًا للرئيس وولايته كانت أمرًا بديهيًا بعد رحيل الأول، ما أدّى بالتالي إلى إيقاع التشريع في الحيرة بيَن جواز الوصية أيضًا مع الشورى، وإبقاء البيعة قاعدة أساسية تحفظ للشورى كيانها، وتكون العودة إلى المسلمين لأخذ رأيهم قبل الاختيار.

وبعد طعن الخليفة الثاني وقبيل وفاته، أوصى إلى ستة من قادة الشورى المشار إليها، وهو بهذا ضيق القاعدة إلى ستة ـ اعتبر حزب المعارضة الموالي للإمام عليّ وأطرافًا آخرين أن ذلك قاد إلى عثمان حكمًا ـ ومع ذلك تمَّ تشريع ذلك بأنه نابع من ضغط الظروف الموضوعية، وحاجة الدولة السريعة إلى ملء الفراغ الرئاسي. أما الرابعة فكانت في ظروف أشد ضغطًا بُعيد اغتيال الخليفة الثالث، ولكن قاعدة الشورى هنا عادت إلى الاتساع لتشمل جميع من أطلق عليهم أهل الحل والعقد من وجوه يثرب، وشاركهم هذه المرة بعض من قادة الجيش القادمين من الولايات الجديدة.

يصف عليّ ذلك في خطبته الشقشقية: «فما راعني إلّا والناس إليَّ كعرف الضبع ينثالون عليّ من كل جانب، حتى لقد وُطِئ الحسنان

وشُقّ عطفاي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم، فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة ومرقت أخرى وفسق آخرون»[1].

هذا الإجماع الذي حظي به الخليفة الرابع يدفع إلى القول إنّه كان تحت ضغط الظروف الموضوعية أيضًا، بحيث تمَّ الاختيار من قبل القاعدة الانتخابية المشار إليها؛ ولكنه لم يدم طويلاً، فقد انقسمت تلك القاعدة أو أهل الحل والعقد (كما يحلو للمشرعين أن يصفوها) إلى أربعة أقسام: يسارًا ووسطًا ويمين الوسط واليمين، وهي بلا جدال تحدد كل الأحزاب السياسية المشكلة في الدولة ما عدا الخوارج فقد كانوا معه في اليسار إذا جاز التعبير.

هل يمكن توصيف هذه القاعدة بالسلطة التشريعية أو الانتخابية أو بأهل الحل والعقد؟

إن من الظلم سحب المعايير الحديثة بدقتها على مجريات الأحداث في النظام السياسي الراشدي، فقد نشأت في ظلال الصراع المتعدد الأوجه، بحيث تشابكت السلطات وتبعثرت تبعًا للظروف حتى أصبح أمر تشريعها أو استنباط الفقه الدستوري منها أمرًا بالغ الصعوبة.

عند العودة إلى المستند الفقهي من القرآن والسنّة النبويّة لأسلمة ما جرى في اختيار الخلفاء الأربعة، نجد وببساطة أن فقهاء أهل السنّة والجماعة لا يجدون من القواعد إلّا وثاقة الصحابة أنفسهم، وأنهم لا يمكن أن يخالفوا شريعة رسول الله. فلا مستند شرعي للديمقراطية الوليدة في النظام، أما فقهاء الشيعة فهم أشد اطمئنانًا وثقة بالنفس

(1) **نهج البلاغة**، الشقشقية.

عندما يطلقون حكم قيمة على المرحلة، بأنها بنيت على مخالفة رسول الله في الوصية لعليّ، وما بني على خطأ لا يجوز تبريره بالطريقة التي تمَّ تبريره بها، وترك الحكم عليه إلى الله، وإنما يجب قطعًا عدم اتخاذه قاعدة إسلامية لنظرية الشورى وتداول السلطة معًا في المستقبل[1].

مفكرو الأزهر متفقون (غالبًا) على ما يلي: «لا يصح في القانون الدستوري أن نقبل سنّة الآحاد حين تكون سنّة مستقلة، (أي تأتي بمبدإ أو حكم جديد لم ينص عليه القرآن). مثل حديث (الأئمة من قريش) وسيصح في ما نرى أن نأخذ في هذا المقام بالسنّة المشهورة بشرط أن يكون الحديث منقولاً عن اثنين من كبار الصحابة، ولا موضع لأن يؤخذ علينا اشتراطنا هذا الشرط. فقد كان يشترط أحيانًا خليفتان عظيمان هما أبو بكر وعمر ولقد كانا يشترطانه في رواية أحاديث تروى بصدد مسائل أو تشريعات عادية تقل كثيرًا في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية، السنّة المشهورة كما يقولون تعد قريبة من اليقين، وفي رأيي أننا حينما نشترط ذلك الشرط نرتفع بها إلى مرتبة اليمين. ويلاحظ أن كبار الصحابة كانوا قليلي العدد إذ كانوا لا يتجاوزون العشرين (مثل: أبي بكر، وعمر وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن مسعود، وأبي هريرة)»[2].

«والملاحظ أن كبار الصحابة كانوا أقل رواية للحديث من صغار

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة**، مصدر سابق، ص 136 ـ 175.

(2) متولي عبد الحميد، **أزمة الفكر السياسي في العصر الحديث**، مصدر سابق، ص 81.

الصحابة، ومن البين أنه يجب من باب أولى أن نأخذ بالسنّة المتواترة وألا يفوتنا أنها قليلة العدد»[1].

هذه وجهة نظر كما هو جلي، يتفق عليها الغالبية العظمى من مفكري السنّة في العصر الحديث، وهي تؤدي إلى التأكيد على عدم وجود النصوص الكافية التي يمكن اتخاذها قاعدة للشورى في الإسلام وتداول السلطة، إلّا ما قام به الصحابة (الكبار) في العقدين والنصف من الزمن بُعيد رحيل رسول الله، خاصة عمر وأبا بكر، فهما القدوة في المسائل الدستورية ما دام رسول الله لم يحدد شيئًا.

وبعيدًا عن مسألة استمرارية هذا الحزب السياسي الذي أشرنا إليه كما نرى، فإنّ ما يروى عن طريق الشيعة مرفوض منهم مسبقًا مهما بلغت درجة وثائقه ناهيك عن صراع المفكرين أنفسهم حول وثاقة كتب الحديث الشهيرة، فإنّ الجزم بين هؤلاء يتجه إلى قبول أي حديث ورد في «البخاري» الذي يعتبرونه أصح كتاب بعد كتاب الله[2]، من أحاديث الآحاد التي لا تفيد إلّا الظن، أي لا تفيد اليقين. وهي بالتأكيد الأحاديث الخاصة بالسياسة الإسلامية في دولة المسلمين، أبطل واقعيًا كل مستند دستوري في السنّة النبويّة لدى الغالبية العظمى من المسلمين إلّا ما استخدمه البعض لتعزيز وجهة نظره في الدولة الإسلامية في كل الأطراف.

---

(1) متولي عبد الحميد، **أزمة الفكر السياسي في العصر الحديث**، مصدر سابق، ص 82، ويُلاحظ هنا أن معاوية لا يوضع بين كبار الصحابة من قبل مدرسة الأزهر، بينما يضعه آخرون، علمًا أن البخاري لم يروِ عنه إلّا القليل جدًا.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

ثانيا ـ أزمة منع تدوين الحديث النبوي

إن إصرار الشيعة على أن رسول الله حدد الإطار الذي يرتضيه الشرع في مسألة تداول السلطة والشورى، فقدموا في أدبياتهم أحاديث نبوية كثيرة في هذا المجال، وإصرار مفكري السنّة على عكس ذلك اقتداء بسلوك (الشيخين)، ورفضهم أحاديث الآحاد التي قد تؤيد وجهة نظر الحزب الشيعي، جعل ذلك يصبح شكلاً من أشكال الصراع الفكري الدستوري الذي دار حول دولة الراشدين وقد كان لكل ذلك أسبابه ومنها:

الأول: أصدر عمر بن الخطاب قرارًا التزم به الجميع ـ ما عدا حزب الشيعة ممثلاً بعليّ وفاطمة ـ بمنع تدوين الحديث النبوي بحجة اختلاطه بالقرآن، وجاء هذا المنع كارثة حقيقية على السنّة النبويّة، فجعل حديث رسول الله خاضعًا للذاكرة الشخصية ومزاج الأفراد ووثاقتهم، وهو أتاح للكثيرين أن يضعوا على لسان الرسول ما يشاؤون لتعزيز وجهة نظرهم السياسية. واللافت للنظر هنا هو كثرة الوضع في الشأن الدستوري تحديدًا ليؤكد أن القرار الآنف الذكر جاء لتعزيز مكانة وشرعية ما قام به حزب الغالبية (أبي بكر وعمر)[1]. وتلاهم الحزب الأموي بغطاء من ذاك الحزب،فهم كانوا بحاجة إلى تلك النصوص المنسوبة إلى الرسول أشد من سابقيهم وقد استمر ذلك حتى عام 102هـ عندما أصدر عمر بن عبد العزيز قراره بتدوين الأحاديث، للأسباب نفسها التي أدت إلى المنع، وهي تعزيز مكانة أقطاب الحزب الأول في

(1) انظر: علي الشيرازي، **تدوين السنة النبوية الشريفة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990، ص 12.

زمن انحدار الدولة الأموية، وكثرة الوضع والإساءة إلى صحابة رسول الله جميعًا.

الثاني: أصدر عمر بن الخطاب قرارًا بمنع كبار الصحابة من مغادرة المدينة، وهو ما أكدته معظم المصادر التاريخية وذلك بحسب تبرير معتمد وهو منع تشعب الآراء حول الاجتهاد السياسي، وتشكيل مراكز قوى في المناطق التي يرحل إليها أولئك، ويبدو أن «ما قصد بالكبار» هو من ذكرنا أسماءهم فقط، فقد أوكل إلى بعضهم قيادة الجيوش أو الولايات، فغادروا ولم يحدث منهم ما خافه الخليفة في حياته على الأقل، فها هي قبورهم تنتشر على امتداد الأرض الإسلامية، ولم يتشكل انقسام حقيقي إلاَّ في عهد معاوية، ولم يكن هو أصلاً إلّا متمردًا على المركز كما أسلفنا.

الثالث: وبالعودة إلى مسألة منع التدوين، فإن ذلك انسحب كما يبدو على كثير من القضايا العلمية الأخرى، وفي ذلك يقول الزهري: «كنّا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليه السلطان فكرهنا أن نمنعه أحدًا»[1]. والمقصود بالسلطان هنا عمر بن عبد العزيز.

والواقع أن تاريخًا حدده مؤرخون لبدء التدوين بالعام 142هـ. يعبر عن جمود حضاري بالغ الخطورة، إذا علمنا أن المرحلة الأموية انتهت عام 132هـ. وأن نشوء الدواوين الإدارية اشتهر عن خلفائها الكثر. أما الحزب الشيعي وعلى قمته الخليفة الرابع فقد تحدى قرارًا كهذا، وبدأ

(1) علي الشيرازي، **تدوين السنة النبوية الشريفة**، مصدر سابق، ص 17، والمؤكد أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز أمر بتدوين للحديث النبوي لأسباب سياسية وذلك لتأييد الحزب الأكبر: أبي بكر وعمر، وبالنتيجة لم يخفف ذلك من وضع الحديث.

تدوين الحديث والقرآن والتفسير وعلم النحو وغيرها، فور رحيل رسول الله: يقول ابن النديم: «أقسم عليٌّ أن لا يضع رداءه حتى يجمع القرآن فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمعه، فهو أول مصحف جمع فيه القرآن من قبله وكان المصحف عند أهل جعفر. . .»[1].

الصراع حول تدوين العلم في دولة الراشدين، كان الجزء الخفي من الصراع الكبير بين الأحزاب على مسائل متعددة أبرزها (الشرعية) في تولي السلطة، وليس من شك في أن الوثائق المدوّنة من قبل أهل بيت رسول الله، استمرت زمنًا طويلاً محفوظة لدى الأئمة الاثني عشر ثم اختفت، وبهذا فقد المسلمون الكثير من الأحاديث المتعلقة بالمسائل الدستورية وحتى بمفرزات المرحلة الراشدية ذاتها في قضايا سياسية واقتصادية، فلم يدوّن شيء منها إلّا من الذاكرة والروايات بعد زمن طويل امتد قرنًا من الزمان.

على سبيل المثال يقول ابن سعد عن الذهبي: إنه «كان جعفر بن محمد (الصادق) كثير الحديث ولا يحتج به ويستضعف». سئل مرة «سمعت هذه الأحاديث من أبيك؟ قال: نعم، وسئل مرة قال: إنما وجدتها في كتبه»[2]. والواضح أن كلمة كتبه أو في الكتب التي ورثها عن أبيه الإمام محمد الباقر كانت سببًا عند حزب السنّة والحزب الأموي في التشكيك بوثاقته. فالإمام الصادق برز في ذروة عصر التدوين الذي فرضته سيرورة حضارية، أما الحديث النبوي وصحاحه

---

(1) ابن النديم محمد بن يعقوب بن إسحاق، **الفهرست**، تحقيق يوسف علبي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص 44.

(2) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مصدر سابق، ص 265.

الشهيرة فلم تظهر إلّا بعد ذلك بقرن من الزمان أيضًا. واستمر الاعتماد على الذاكرة في السنّة النبويّة، وخاصة في الأحاديث المتعلقة بالشأن السياسي، كل هذا جعل ما نراه في كتبها أمرًا خاضعًا للقبول أو الرفض، ولم يعد ممكنًا تحديد السند الشرعي لدولة الراشدين إلّا عبر محاكمة العقل ومطابقة الحديث على القرآن، كتاب الله الذي أصبح تفسيره أيضًا خاضعًا للمقاييس العقلية ذاتها، ما دام هذا التفسير يعتمد على السنّة النبويّة ذاتها. وذلك كله يدلل باختصار على أن لا عناصر ثابتة ومحددة للسلطة التشريعية.

ثالثًا ـ السلطة التنفيذية

1 ـ ما هي حدود سلطة الخليفة؟

إن ما تبرزه وثائق تلك المرحلة أن الخليفة كان المرجع الأول والأخير في تقرير سياسة الدولة، بما في ذلك قرارات الحرب والسلام وما يتعلق بالاقتصاد والقضاء وغيرها. أما في الولايات، فإنّ سلطة الوالي المستمدة من سلطة الخليفة كانت على الدرجة نفسها من إطلاق الأحكام. كل ذلك يدفع إلى تأكيد انعدام الديمقراطية في التفاصيل. علمًا أن جميع الخلفاء الأربعة، اعتمدوا على استشارة الصحابة، أهل الحل والعقد، كما يطلق عليهم، فلم يكن ممكنًا ومسموحًا للخليفة أن ينفرد بالقرار في أجواء كهذه، وهو محاط بكل أولئك الكبار الذين عرفوا رسول الله وعرفهم وضحّوا في سبيل الإسلام ونشره وحققوا معه النصر.

وإذا جاز للباحث أن يعتبر هذه الرقابة اللصيقة لهؤلاء شكلًا من

أشكال الديمقراطية قياسًا على ذلك العصر، أمكن الجزم بأن الخليفة لم يستطع الانفراد بالقرار على الإطلاق، وأن الولاة أيضًا لم يستطيعوا ذلك لأسباب تتعلق أيضًا بوجود كثير من أصحاب رسول الله أو تابعيهم حولهم، واستمر هؤلاء في نقل الأخبار للمركز في المدينة، وبرزت قصص شهيرة حول محاسبة الخلفاء لولاتهم، وخاصة في عهد الخليفة الثاني والرابع وما قصّه عمرو بن العاص وابنه، واضطهاد المصريين، ومقولة الخليفة الثاني الشهيرة «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»[1] ليست إلّا غيضًا من فيض تلك المرحلة.

وظلّت سلطة الخليفة خاضعة لقانون الطوارئ طوال عهد الراشدين. فلم يتح للنظام الجديد استقرار معقول، ولم يكن مؤهلًا للاستفادة من التقدم الحضاري للدول المحيطة في هذه الفترة القصيرة من الزمن (29 عامًا) (11 ـ 40 هـ) لقد انفجرت حروب الردة ثم حروب التبشير باتجاه الشمال والشرق والغرب. وبما أن هذا البحث ليس من شأنه تحليل الغايات الكامنة وراء هجوم الشمال إلّا الغايات السامية للإسلام والانتشار، ويشكك في الآراء الأخرى العديدة (التي سيجري التطرق لها)، فإنّ أجواء الحشد والسلطات الاستثنائية هي التي حكمت. ولعلّ مرحلة الخليفة الرابع، قد أفرزت حربًا أهلية شغلت الدولة على امتداد خمس سنين، ظلت حتى العصر الراهن مصدر إثارة للجدل بين المفكرين الإسلاميين والمستشرقين حول مشروعية الغايات الكامنة التي سعت إليها الأطراف المنخرطة في القتال، بل وإنها أدخلت في الفكر السياسي الإسلامي الكثير من الاجتهادات الجديدة

---

(1) انظر: الطبري، مصدر سابق، ج 3، أحداث سنة 22هـ.

مثل نظرية (الحاكم المتغلب) وإسلامية هذه النظرية لدى الغالبية العظمى من الفقهاء، ما عدا الشيعة.

ويمكن القول إنّ المراحل التالية للمرحلة الراشدية في النظام الإسلامي أسست على خطوات الخلفاء في مسائل الحكم عندما اعتبرتها جزءًا من السنّة النبوية، وخاصة خلافة الخليفتين الأول والثاني وحزبهما (كما أسلفنا)، لهذا يمكن اختصارها بدراسة الخطوات السياسية التي اتخذها على صعيد التنفيذ، أما الخليفتان الثالث والرابع (عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب)، فقد اعتبرهما المؤرخون امتدادًا، وأهملوا التدقيق في التفاصيل الدستورية الناجمة عن الخصوصية والخطورة معًا، فالفتنة الكبرى (كما أطلقوا عليها) ظلت عندهم سمة المرحلة، وهذه الفتنة وما رافقها من نبوءات وردت في كتب الحديث المعتمدة لدى السنّة والجماعة، دفعت المؤرخين إلى الإحجام عن تشريع خطوات الخليفتين وإدخالها في الفكر السياسي الإسلامي إلّا في مجالات بالغة المحدودية ويتحمل الجميع وزر هذا الخوف من إطلاق أحكام القيمة.

2 ـ الخلفاء:

أ ـ أبو بكر الصدّيق (عبد الله بن أبي قحافة):

هو الخليفة الراشدي الأول الذي تسلم السلطة بعد وفاة رسول الله مباشرة، وقد عاد ـ كما ثبت في التاريخ ـ من بعد بعث أسامة إلى المدينة، واختير للرئاسة في اجتماع السقيفة، ثم جمع المسلمين في المسجد، «هذه المؤسسة التي كانت مقر السلطة التنفيذية المعتمد»،

وألقى خطابه الشهير الذي بدأه بقوله «لقد وُلّيت عليكم ولست بخيركم».

هذا الخطاب الديمقراطي الذي حدد ملامح طريقة الحكم بعد رسول الله، يمكن أن يبنى عليه القانون الرئيسي الذي اعتمدته الغالبية من السنّة والجماعة، بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. فاعتراف الخليفة بأنه ليس الأفضل يتوجه، كما أثبتت الأحداث في ما بعد إلى عليّ بن أبي طالب مباشرة وهو زعيم أهل بيت النبي، والمطالب بحقه في الخلافة علنًا تبعًا لحديث الغدير. كما اعتمده في التفسير الذاتي أو كما فهموه من رسول الله لا فرق، ولكن امتناعه عن البيعة مدَّة ستة أشهر ظل هاجس انتقاض الشرعية لرئاسة الدولة رغم امتناع عليّ عن القيام بأي عمل اعتراضي عنيف.

إذن فإن اعتراف أبي بكر بأنه ليس الأفضل ومطالبته المسلمين بتقويمه عند الخطأ وبأن الجميع تحت القانون مهما بلغت مكانتهم، اعتبر تفسيرًا حقيقيًا للمرحلة، وإدراكًا من الخليفة لطبيعة مجتمع المدينة المنورة القبلي الملتزم بالشريعة والاقتداء برسول الله، وبأن الخليفة هو مجرد فرد من الجمهور يستمد سلطته من طاعتهم وتحت رقابة لصيقة منهم.

لم يكن صعبًا على أنصار الخليفة الأول الحصول على بيعة أطراف الدولة. فالواقع يثبت أن هذا الحزب ذا الغالبية العظمى اعتبرت موافقة قياداته ثقة الأطراف بمصداقيتهم كونهم أصحاب رسول الله الخلّص لدى المسلمين، وربما لم يكن تأثير تأخير مبايعة عليّ كبيرًا على هذه الأطراف، أو يرجح أنها لم تصل إلى علمهم[1].

(1) الطبري، مصدر سابق، أحداث سنة 11 هـ.

في حالة الحرب، قامت السلطة التنفيذية بمهمتين أساسيتين: ـ الأولى إرسال جيش أسامة إلى الشمال المحكوم من إمبراطورية الروم الفرس ـ والثانية تطويع القبائل المتمردة في الجنوب والشرق، وهو ما عرف بحروب الردة[1]. والواقع أن جيش أسامة ـ الذي ثبته الخليفة في القيادة ـ تحرك شمالاً في عملية استعراضية هدفت إلى الردع بالدرجة الأولى. وباستعراضنا للنصوص الواردة حول تلك المرحلة، في أوثق المصادر عند أهل السنّة والجماعة وهو ابن كثير، نجد أن تحرك الجيش بقرار من الخليفة كان مجرد سعي لكسب الجناح المتشدد من الصحابة بالتزام منه بوصية رسول الله الذي سبق له وأصرّ على إرساله قبيل الوفاة بعيد فشل غزوة مؤتة قبل ذلك بسنة (10هـ). بالتأكيد كان القرار حكيمًا من ناحيتين وهما: إقناع القبائل بقوة النظام الجديد الذي يثبت مقدرته على الحركة العسكرية خارج حدود الدولة من جهة، وأنه قادر على الدفاع عن العاصمة من جهة أخرى وتجهيز جيش آخر لذلك.

وبالرغم من كل الشكوك المثارة من المؤرخين والباحثين حول تلك المرحلة، فإن الباحث لا يجد فكاكًا من اعتماد نظرية وجود خطة متينة وضعت من قبل الحزب الحاكم لاستمرارية السيطرة على الدولة، فقد طلب الخليفة من أسامة الإذن باستبقاء عمر بن الخطاب في المدينة، وكان أحد أفراد قيادة الجيش تحت إمرة الشاب القائد (أسامة ابن زيد)[2] قائلاً: «إن رأيت أن تأذن لعمر بالمقام عندي حتى أستعين برأيه على أمور المسلمين»، فقال أسامة: «الأمر بيدك».

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 6، ص 201.

(2) **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 512.

وليس من شك في أن بقاء عمر في المدينة، وهو الذراع اليمنى للخليفة، والممهِّد لاختيار الخليفة الأول في اجتماع السقيفة، والرجل القوي، كان أمرًا مخططًا له بإحكام، بعيدًا عن فكرة النوايا السيئة والحسنة، وصولاً لعصمة الصحابة. وبالنتيجة فإن اختيار أبي عبيدة الجراح بعد ذلك لقيادة الجيش الذي أكمل مهمة الزحف شمالاً بكفاءة مشهودة، أبرز مصداقية فكرة وجود تلك الخطة للتسلسل القيادي الثلاثي من رئاسة الدولة. ومما يذكر في هذا المجال أن المؤرخين المشار إليهم ينسبون إلى علي بن أبي طالب موافقته بل ومباركته لكل تلك الخطوات، وهذا يعني وحدة وطنية بين الحزبين في مرحلة الطوارئ انسجامًا مع الظروف الموضوعية الخطيرة[1] في نظرهم، انسجامًا مع اعترافهم بالشرعية، وإن بدا ذلك في وضع محاط بالكثير من الشكوك المشروعة[2]. لقد أصبحت موافقة علي بن أبي طالب على سلوك الخليفة ومباركته، السند الشرعي لوحدة وطنية مفترضة. ولكن وكما هو مرجح فإنّ الظرف الخطير أخفى في مجريات أحداثه الكثير

---

(1) يقول ابن كثير نقلاً عن عبد الله بن عمر عن عائشة: توجه أبو بكر على رأس أحد الألوية لقتال أهل الردة ولكن عليًا (رض) أصر عليه وناشده أن يرجع وقال له وقد أمسك بزمام راحلته: يا خليفة رسول الله أقول لك ما قاله رسول الله يوم أحد: شِم سيفك وأمتعنا بنفسك، فوالله لئن نكب المسلمون بك لن تقوم لهم قائمة من بعدك. فغادر أبو بكر وكلف باللواء غيره، وتظل الاستعانة بموافقته على تلك الخطوات أمرًا مشكوكًا فيه، نظرًا لموقف حزبه الناقض المستمر للسلطة القائمة وشرعيتها أصلاً.

(2) يبرز الباحثون الشيعة أن مصداقية وجود هذه الخطة تعتمد على كثير من النصوص المتوفرة في كتب التاريخ ولعل أبرزها حديث عمر بن الخطاب قبيل وفاته عن أنه لو كان أبو عبيدة حيًا لاستخلفه فإنه أمين هذه الأمة. انظر: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق؛ نقلاً عن الطبري، ج 3، أحداث سنة 23.

من تلك الاعتراضات[1]. فلم يكن ممكنًا أن يعطى أية مشاركة في القرار للمعارضة حتى لا تصل إلى درجة من القوة تمكنها من التأثير على مسار السلطة التنفيذية رغم استماع الخليفة وأركانه إلى آرائها فلم يعط لأي من أركانها منصبًا مهمًا في الدولة حتى العام 35 هـ.

نائب الخليفة:

أفرز اجتماع سقيفة بني ساعدة ـ وقد اكتسب الشرعية الإسلامية المطلقة لدى أهل السنّة أمرًا مهمًّا على صعيد السلطة التنفيذية، فقد اكتسب عمر بن الخطاب منصب نائب الرئيس حتى دون تسمية مباشرة من قبل المجتمعين من وجهاء المدينة. وقد مارس هذا المنصب فعلاً كنائب ومستشار حتى تولى السلطة عندما أوصى إليه أبو بكر بالخلافة وبويع فورًا، وهذا دل على تسليم مجتمع أهل الحل والعقد بهذا الاختيار ـ بمن فيهم علي بن أبي طالب ـ «وأي اعتراضات لم تبرز لا قبل ولا بعد». فقد بويع الخليفة الثاني فور رحيل أبي بكر وبالإجماع.

يؤكد المؤرخون السنّة أنّ تعيين عمر، جاء بعد مشاورات مستفيضة مع الصحابة (أهل الحل والعقد) وأنهم دافعوا عن الاختيار[2]. ولعل هذا يثبت الاستنتاج الأول وهو كونه عرف بنيابة الخليفة سلفًا طوال سنتين من الزمن. بل يقرر التاريخ المنقول أنّ صلاحياته كانت بالغة الاتساع في شؤون الدولة، فقد أصدر حكمه

(1) عندما أراد أبو بكر إرسال الجيش إلى الشمال مجددًا جمع أصحابه ثم.. التفت إلى عليّ وقال له: «.. ما ترى يا أبا الحسن؟ فقال: أرى أنك مبارك الأمر موفق منصور إن شاء الله». (عن **الطبري**) و**فقه السيرة**.

(2) **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 515؛ **الطبري**، ج 3، ص 428؛ ابن الجوزي، **سيرة عمر بن الخطاب**، ص 26.

بضرورة إعدام خالد بن الوليد عند عودته من حرب الردة منتصرًا. وإعدامه لمالك بن نويرة، وزواج امرأة مالك فور التنفيذ. إن عمر سعى إلى تنفيذ هذا الإعدام فعلاً لولا اعتراض الخليفة قائلاً: «لا أشيم سيفًا سلَّه رسول الله» مما يدل على بعد نظر أبي بكر، ودراسته للوضع العشائري لقريش والمدينة بدقة.

لقد كان متداولاً في أوساط مجتمع المدينة أن الخليفة الثالث المفترض، من حيث مفرزات اتفاق السقيفة، سيكون أبا عبيدة بن الجراح، وبهذا لم تكن مفاجأة أن يعين في قيادة الجيوش المتأهبة لخوض معركة اليرموك الشهيرة بديلاً عن خالد بن الوليد فور بدء ولاية عمر في خطوة اعتبرها المؤرخون تصفية حسابات مع خالد بينما هي تثبت أن قيادة أبي عبيدة للجيش تتيح له تولّي السلطة في ما بعد كنائب للخليفة (الرئيس) بحكم الأمر الواقع.

ب ـ عمر بن الخطاب:

من المؤكد أن هذه المرحلة التي استمرت أحد عشر عامًا 13 ـ 23 هجري أفرزت الكثير من الآراء في ظل حالة من الاستقرار النسبي في المركز. فقد تحرك المقاتلون ـ وهذا يعني صفوة المجتمعات القبلية ـ نحو الشمال والشرق والغرب (فارس ـ الشام ـ مصر)، وأبقى الخليفة في المدينة كبار الصحابة، ومنعهم من السفر خارج إطار الحجاز بما في ذلك عليّ بن أبي طالب. وهو ما أكد بقاء الصفوة من أهل الحل والعقد في حال اجتماع مستمر لبحث أمور الدولة المتسعة وإصدار ما يلزم من قرارات سريعة بشأن المعركة وحالة الطوارئ.

الإبعاد النهائي لمن عُرِفوا بآل بيت رسول الله، أو حزب الإمام

عليّ عن السلطة، وقد برز قول (طالب الولاية لا يولّى..) ليصبح بمثابة قانون التزم به فقهاء المذاهب الأربعة وخاصة المذهب المالكي[1]، ولا يعتبر العباسيون جزءًا من حزب عليّ فقد اتخذوا مسارًا مختلفًا، بل ومعاديًا لأتباع علي حتى درجة الإبادة الشاملة[2]. ويعتبر الباحثون أن مسألة الشورى السداسية التي أوصى بها عمر قُبيل وفاته اعتمدت لتكون في مصلحة عثمان بن عفان حسب موازين القوى بين الستة المذكورين، أي نسبة 4 إلى 2، وجاء ذلك سعيًا إلى إدخال شراكة أموية في السلطة عرفانًا لتأييدهم للنظام الجديد. وتولى أحد رموزهم ولاية الشام من قبل الخليفة الثاني بُعيد فتحها (معاوية بن أبي سفيان).

هذا الإقصاء لم يدرج رسميًا في المراجع التاريخية المعتمدة ولكنه أصبح عرفًا شاملاً، وعندما أرغم علي على تسلم السلطة سنة 35هـ واجهته الحروب الأهلية من قبل الصحابة وأهل الحل والعقد أنفسهم وقد بايعوه كلهم، حتى أصبحت هزيمته مشروعة. وتسلمت الأسرة الأموية السلطة من بعده، لمدة تقارب القرن زمنيًا (40 ـ 132 هـ).

وللتدليل على اعتراف الباحثين المسلمين في الفقه الإسلامي

---

(1) محمد أبو زهرة، **الإمام مالك، حياته وعصره وآراؤه الفقيهة**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946، ص 120. والنقل كما يلي: كان مالك يقول: «أفضل الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان ثم يسكت، وعندما يسألونه عن علي: طالب الولاية لا يولى».

(2) انظر: أبو الفرج الأصفهاني في علي بن الحسين، **مقاتل الطالبيين**، دار المعرفة، بيروت، بدءًا من قتل النفس الزكية.

بشرعية الدولة الأموية، أنهم أقروا قاعدة دستورية، وهي مشروعية (الحاكم المتغلب) درءًا للفتنة ما دام في إمكانه الحصول على البيعة لاحقًا من أهل الحل والعقد[1].

ـ انتهاج أسلوب الديمقراطية (الاثينية)، أي لقاء الخليفة بالجماهير في المسجد لسماع اقتراحاتها والأخذ بها، وقد اعتبر هذا الأسلوب من قبل المشرعين أفضل الأساليب لمحاسبة السلطة التنفيذية، خاصة وأن يثرب اعتبرت المركز الذي يناط به القرار، نظرًا لوجود أهل الحل والعقد من جهة، ولتواجد أعدادٍ كبيرة من المسلمين بدافع ممارسة طقوس الحج والعمرة، ومنها زيارة قبر رسول الله.

وفي هذا السبيل نقلت كتب التاريخ روايات كثيرة حول نجاح هذا الأسلوب في تحقيق العدالة من خلال الرقابة الشعبية، ومنها رواية المرأة التي خطأت الخليفة في المجلس حول مسألة المهور عندما قال: أصابت امرأة وأخطأ عمر[2].

ـ ترسيخ مشروعية الاجتهاد السياسي في الدولة الإسلامية، وإدراجه في صلب العقيدة، واعتبار أفعال الخلفاء جزءًا من الشرع الإسلامي حتى في الأمور العقائدية.

فقد بنيت السنّة النبويّة عمليًا وهي أساس التشريع الإسلامي على أفعال أقطاب الحزب الحاكم (أبي بكر وعمر وغيرهما) وأقوالهم. . نظريًا وتطبيقيًا، وارتقت سلوكيات الشيخين إلى مرتبة العقيدة وأصبحت

---

(1) انظر: بحث الماوردي.

(2) انظر: الطبري، مصدر سابق، ج 3، أحداث سنة 15 هـ.

جزءًا منها في كل المسائل السياسية والاعتقادية العبادية، حتى اليوم لدى أهل السنّة والجماعة.

ومما يذكر هنا أن المذاهب الأربعة رغم أهمية مؤسسيها: مالك، أبي حنيفة، الشافعي، أحمد بن حنبل، استندت في تشريعها كله على أن سلوكيات (الشيخين) السياسية والعقائدية هي جزء لا يتجزأ من الإسلام، بتبريرات عديدة، لهذا اعتبرت امتدادًا لفكر الحزب السني، وساهمت عندما حظيت بدعم السلطة العباسية بعزل حزب «عليّ» عن جماهير المسلمين واعتبار أقطابه من الأئمة وغيرهم غير مستحقين للقب العدالة في الاجتهاد والسلوك الشخصي معًا كما أسلفنا حول الرأي في الإمام الصادق.

ـ إقرار مقولة عدالة الصحابة ومنع وضعهم في إطار من يمكن نقده أو تخطئته، بينما اعتبر الحديث النبوي خاضعًا للتمحيص إذا لم تثبت روايته عن أحد منهم، وبهذا أصبح التشريع الإسلامي (العبادي والسياسي) هو عمليًا، قولهم وسلوكهم، وتفسيرهم للقرآن، وتحول الصحابة بفعل هذا الإقرار إلى أن يكونوا هم ممثلي الإسلام الصحيح.

وبناء على ذلك فقد ارتقى الخليفة الثاني إلى مرتبة مستوى النبوة في ما بعد، لدى بعض أتباع حزبه، ولم يعد ممكنًا لدى المشرعين نقد المرحلة العمرية وإلا اتهموا بالتشيع، وهي تهمة تحولت إلى كابوس جعلت من المتهم بها بعيدًا عن العدالة، ما يجعل أقواله واستنباطاته في التشريع بعيدة عن الصدقية.

والحقيقة أنّ الخليفة لم يكن كذلك في زمن ولايته من قبل أهل

الحل والعقد، ولكن قوة شخصيته والدعم الذي تمكن من الحصول عليه من قبل القبائل وخلاف المعارضة، وقائدها (علي) معه للأسباب التي فصلناها، وبسبب من حالة الطوارئ، كل ذلك جعل من الرئيس حالة استقطاب بارزة. يضاف إلى ذلك سلوكه الشخصي المتميز بالتقشف وعدالة توزيع الثروة والشجاعة التي تمتع بها في الاجتهاد، جعلت من سلوكه حالة ارتقت في نظر المشرعين إلى درجة الرسالية. ولهذا أمكن للمشرعين الدستوريين أيضًا تثبيت مقولة تغير الأحكام بتغير الأزمان[1] التي اعتُمِدت لتشريع أفعاله شخصيًا، رغم أنه لم يبتعد عن عصر رسول الله إلّا بمقدار عقد ونصف من الزمن.

وبرزت مجموعة من التشريعات الاقتصادية المرتبطة بالشأن السياسي، وخاصة ما يتعلق منها بتوزيع الثروة (كما ورد في القرآن الكريم) ونعني بالثروة هنا، ما حصل عليه المسلمون من غنائم الإمبراطوريات المفتوحة حديثًا، أو من أموالِ الصدقات والزكاة، علمًا بأن القرآن الكريم أفرد سورة بعنوان (الأنفال) سميت كذلك لورود الآية فيها. فقد تمَّ إقرار منع إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم[2] لانتفاء الظرف

---

(1) هذه القاعدة أصبحت جزءًا أساسيًا من الفقه الإسلامي وخاصة في جوانبه السياسية والاقتصادية.

(2) الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ...﴾ (سورة التوبة: الآية 60)، والآية: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 41)، والمؤلفة قلوبهم هم أولئك العرب الذين يراد تحييدهم من المعترضين على قيام الدولة الإسلامية، إنّ من قريش أو القبائل الأخرى. ويبدو أن الخليفة فعل ذلك لتقديره بانتفاء =

الموضوعي لذلك برأي الخليفة، وكذلك إقرار تمييز المناضلين الأوائل الذين ساهموا في ترسيخ دعائم الدولة الإسلامية من المهاجرين والأنصار، وخاصة من حضر غزوة بدر، في الأعطيات من الغنائم، وهو ما صنع طبقة جديدة من الأغنياء.

وبصرف النظر عن درجة العدالة أو بعد النظر فإنّ هذا المنع أو التوزيع، وجد من يضعه في التشريع الإسلامي في مرتبة عليا.

ومما لا شك فيه أنّ المركز في يثرب بالدرجة الأولى وكذلك الأطراف الأخرى من الدولة الإسلامية، عاشت في بحبوحة اقتصادية نظرًا لسيل الغنائم من جهة ولتحسن الأوضاع الزراعية والرعوية بتحسن المناخ وهطول الأمطار، فلم تبرز إلّا اعتراضات طفيفة على التشريعات الاقتصادية الجديدة في عهد الخليفة، وإن برز ذلك في عهد الخليفة الثالث والرابع، علمًا أن المعارضة الحزبية انتعشت بشكل كبير في عهد الخليفة الثالث تحديدًا. ولعل أبرز التشريعات الاقتصادية الإيجابية للخليفة عمر كانت في أمره بمنع تفتيت الملكية الزراعية في العراق (السواد) بين المقاتلين، وبذلك منع من تكوين إقطاعيات زراعية، وجعل الفلاحين فيها مجرد أقنان[1].

أقر الخليفة نظام الولايات ذات الاستقلال الذاتي في الشام، مصر، اليمن،العراق وفارس. وقد توسعت صلاحيات الولاة كثيرًا

= الحاجة السياسية لذلك رغم ما واجهه من اعتراضات من علي بن أبي طالب. انظر: صالح الورداني، **تصحيح العبادات**، دار الهدى، بيروت، 2004، ص 124 ـ 125.

(1) انظر: الطبري، مصدر سابق، أحداث السنة الرابعة عشرة للهجرة.

(رغم رقابة الخليفة)، ما مكّنهم لاحقًا، أو مكّن الأقوى منهم (معاوية) على الأقل، من فرض إرادته في ما بعد، على المركز إلى درجة الانفصال، وإنشاء سفارات خاصة مع دولة الروم. كما فعل بوصفه والي الشام ودفع أموالاً لضمان عدم تدخلهم أو العودة للهجوم على الدولة الإسلامية، أثناء حروبه الأهلية.

هذه الاستقلالية للأقطار فرضت ذاتها في الدولة، على أي حال، فلم يكن ممكنًا فرض سيطرة المركز نظرًا للمسافات البعيدة، ولعل إقرار الخليفة للترتيبات الإدارية الخاصة بكل ولاية، والتي بدأ بها والي الشام، وخاصة إنشاء الدواوين الإدارية، والنظم المالية الجديدة المنافية للتشريع الإسلامي وغير ذلك، جعل من التشريع السياسي الإسلامي حالة منفتحة على إيقاع الظروف المستجدة، وهو ما أدى فعلاً إلى سقوط دولة الخلافة الراشدة في ما بعد برأي الباحثين وذلك يعني بالنتيجة، عدم وجود تشريع سياسي إسلامي موحد نسبة للمستجدات[1].

لقد أصبح الاستقلال الذاتي للولايات وارتباطها الهش بالمركز في ما بعد مصدرًا للكثير من التشريعات الدستورية والإدارية، ومن أبرزها نظرية: إسلامية الحاكم المتغلب التي أشرنا إليها عند الماوردي.

إلى ذلك، ترسخت نظرية «أهل الحل والعقد» من الصحابة، واختزال النظرية إلى الدرجة الدنيا من عددهم. وهذا يعني إقرار مشروعية وإسلامية نظرية الصفوة من هؤلاء وكفاية رأيهم في اختيار

(1) انظر: عباس محمود العقاد، **معاوية في الميزان**، دار الهلال، القاهرة، 1950.

الرئيس ليكون ذلك إسلاميًا ومشروعًا[1]. وقد كان رأي الخليفة، وهو على فراش الموت ومن قبل حزبه ذروة تطبيق نظرية الشورى في ظروف الحرب الاستثنائية، ولم يجد ذلك معارضة من قبل حزب عليّ على صعيد السلوك، ثم جرى اتخاذ هذه الخطوة من قبل المشرّعين الإسلاميين، كإمكانية لاختزال عدد المقترعين وإسلامية ذلك، ما دامت لم تلقَ اعتراضًا من الصحابة في ما بعد.

اتساع صلاحيات الخليفة إلى درجة أكبر بكثير مما حصل عليه الخليفة الأول، وبذلك تحول النظام إلى رئاسي بامتياز، وتمكن الخليفة من إصدار الكثير من التشريعات السياسية كونه حمل وحيدًا صلاحية الاجتهاد، مستغلاً حديثًا مرويًا للرسول عن أن المجتهد المخطئ يثاب أيضًا[2]. وقد حمل صحابة رسول الله هذا الامتياز أيضًا (الاجتهاد) في فترة الدولة الراشدية، وليس من شك في أن كثيرًا منهم استثمروا هذه الصحبة التي وصلت أحيانًا إلى درجة القداسة لدى المسلمين الحديثي الإسلام، وخاصة في أطراف الدولة أسوأ استغلال.

هذه الصلاحيات أفرزت فكرًا تقديسيًا عند النظر إلى التشريعات الصادرة عن الخليفة؛ بحيث أصبح الاجتهاد الصادر والمخالف أحيانًا للنصوص الرسولية في السنّة، أمرًا مستحبًا، إنْ في الشأن السياسي أو

(1) هؤلاء هم: علي بن أبي طالب، عثمان بن عفان، طلحة بن عبد الله، الزبير بن العوام، سعد بن أبي وقاص، عبد الرحمن بن عوف. وبإجماع المؤرخين فقد قسموا سلفًا إلى أغلبية وأقلية. فعليٌ معه الزبير، وعثمان معه الباقون، وفيهم صهره عبد الرحمن أكبر أغنياء يثرب، وهكذا كانت نتيجة التصويت محسومة سلفًا لصالح عثمان وبالتالي العشيرة الأموية.

(2) نص الحديث: من اجتهد فأصاب فلهُ أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد. مع كل ما أثير حول صحة الحديث من جدل.

الديني أو الاقتصادي[1]. ومما يذكر من بعض الاجتهادات المخالفة للنصوص ما عرف بصلاة التراويح جماعة في رمضان، عندما أصدر الخليفة قرارًا بذلك وأيضًا إجازة الطلاق لثلاث عند لفظها واعتبارها طلقة بائنة لا يحق مراجعة الزوجة بعدها، وهو ما رجع عنه بعض الفقهاء بعد ذلك بزمن طويل، وكذلك إلغاء زواج المتعة مع ما أثاره من جدل مستمر حتى اليوم بين ملتزم ورافض[2]. وهذا بعض ما كان في العقيدة، أما في الشأن السياسي فلعل أخطر ما قام به الخليفة كان تصرفه في مسألة الولاة الذين عيّنهم ومنحهم كل تلك الصلاحيات وصولاً إلى عصمة الصحابة منهم. (وكلهم من الصحابة)، وهو ما أدى إلى اعتبار الحرب الأهلية التالية لرحيله، أو ما سميت بالفتنة الكبرى (عثمان وعلي ومعاوية) مجرد اجتهاد من الباغي يؤجر عليه[3].

والواقع أن هذا تشريع واضح لإمكانية أسلمة الحروب الأهلية ومفرزاتها السياسية، ما دام القائم بالحرب صحابيًا. هذا الأمر أصبح جزءًا من التشريع السياسي الإسلامي ومن إنجازات عهد الخليفة الثاني.

---

(1) اعتمد المجددون في الاجتهاد على حديث يروى عن رسول الله يقول: من سن سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، والعكس صحيح.

(2) بالنسبة لقضايا المهور فإن القصة الشهيرة عن اعتراف الخليفة الثاني بالخطأ فيها عندما راجعته امرأة في المسجد، برره بعض الفقهاء كالشيخ محمد سعيد رمضان البوطي كما يلي: «إن اعتراف عمر بالخطأ لا يعني انه أخطأ مطلقًا». انظر: **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 290.

(3) **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 556، حيث يقول: يجب أن لا ننسى أن الباغي مجتهد متأول، وإذا جاز لصاحب الاجتهاد المقابل أن يحذره ثم ينذره ثم يقاتله، فإنه لا يجوز لنا وقد انطوى العهد أن نتخذ من انتقاص معاوية سنّة وأن نقف منه، دون أي فائدة مرجوة، موقف الند من عدوه اللدود.

الصلاحيات المطلقة هذه لم تدفع إلى الديكتاتورية أو الملك العضوض فحسب لدى الأمويين والعباسيين، بل إنها دخلت بالفكر الإسلامي الحديث لجماعات وأحزاب إسلامية ـ اقتداء بعهد عمر ـ إلى السعي لإعادة نظام الخلافة بتفاصيله القديمة، باعتبار أن هذا النظام هو الوحيد المؤهل لإنشاء وحدة إسلامية قادرة على التصدي للهجمة الحالية على المسلمين، والهيمنة الغربية عليهم، وبالتوازي جواز منح الخليفة صلاحيات واسعة كالتي كانت لعمر بن الخطاب[1].

هذا الأمر أدى إلى الجنوح نحو تشريع الدكتاتورية لدى المشرعين الإسلاميين كما سوف نرى.

ج ـ عثمان بن عفان:

تولى الخلافة سنة 23 هـ، حيث تابعت جيوش المسلمين زحفها شرقًا وفتحت بلاد فارس وكذلك قبرص وأفريقيا حتى الحبشة غربًا وجنوبًا، وهذا يعني استمرار حالة الحرب لدى المسلمين، وابتعاد الكثير من الصحابة وأبنائهم عن الحجاز، ناهيك عن استمرارية الاستقرار في المركز والرفاهية المفرطة التي وفرتها الغنائم الواردة إلى يثرب.

هذا الصحابي الأموي الغني، حظي من الرواة بوفرة من الأحاديث التي تروي فضائله، ويبدو أن هذه الأحاديث لم تقنع المسلمين من حوله، مع شكوك كثيرة حول مؤلفيها وناسبيها إلى

---

(1) انظر: أدبيات حرب التحرير الإسلامي وجماعة الإخوان المسلمين، والمنشور من أفكار حركة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر وغيرها، علمًا أن الجميع بمن فيهم تنظيم القاعدة يقرون بوجود مجلس للشورى بصلاحيات محددة.

رسول الله، ذلك أنه قتل في أول ثورة شعبية في الدولة الإسلامية الثانية (35هـ) حاملاً على كاهله اتهامات كبيرة بسوء التصرف بالأموال، وتمكينه أقاربه من رقاب المسلمين إنْ في العاصمة أو الولايات التي ولّى على أهمها أقاربه الخلّص.

ولم يستطع الباحثون في القانون الدستوري إيجاد الكثير من إنجازاته في هذا الشأن، واستمر هؤلاء المؤرخون في الاهتمام بأنه قتل مظلومًا[1]. ولم يثنهم كل ما نسب إليه عن اعتبار بعض سلوكه جزءًا من التشريع الإسلاميّ.

يروي الطبري وابن كثير[2]، أن الخليفة قد استمع إلى شكاوى المسلمين على أقاربه الذين ولّاهم (الشام، معاوية بن أبي سفيان ـ عمرو بن العاص، مصر ـ عبد الله بن أبي سرح، المغرب ـ سعيد بن العاص، الكوفة ـ عبد الله بن عامر، البصرة)، فجمعهم جميعًا في العاصمة فأشاروا عليه أن يستميل قلوب المسلمين الغاضبين بالمال، وإبقاءهم هم في مناصبهم رغم كل النقد الموجه لهم.

كان الخليفة الثالث، وبإجماع الباحثين، ضعيف الشخصية، خاضعًا لأقاربه، ومؤمنًا في الآن ذاته، بأن الإسلام أباح له ذلك. وقد سجلت أقواله تلك، في كل كتب التاريخ فلم يعد أمام حزب السلطة في الدولة، إلّا التعليق في الرأي فيه بالقول: إنه كان تقيًا ورعًا وأنه من أولئك الصحابة الذين صفت نفوسهم من كل قلية وزغل، وإن ما

---

(1) انظر: طه حسين، **الفتنة الكبرى علي وبنوه**، مصدر سابق. وفيه يلخص هذا الباحث كل هذه التبريرات من منطلق محايد وعقلاني.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص 167؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 4، ص 333.

حدث كله كان مجرد مكيدة من جزء من حزب المعارضة أطلقوا عليهم حزب عبد الله بن سبأ[1].

أما بالنسبة لقصة حزب عبد الله بن سبأ، فيمكن القول إنه أمام عدم التزام الخليفة الثالث بتعهده بالسير على سنّة الشيخين عندما قابله عبد الرحمن بن عوف قبيل تسلمه السلطة، برزت إلى العلن في تاريخ الطبري بعد ذلك بثلاثة قرون نظرية الفتنة ووجود شخصية يهودية اعتنقت الإسلام وجاءت من اليمن، وشكلت حزبًا لبث الفرقة بين الصحابة بغاية تدمير دولة الإسلام الثانية. لقد كانت تلك النظرية حالة دفاعية عن عصمة الصحابة أملتها الصراعات المذهبية المتأخرة، وكان أول ظهور لها عام 150 للهجرة[2].

يقول طه حسين: «وهنا يروي الرواة قصة ما أراها تستقيم؛ لأنها تخالف طبيعة الأشياء، ولا يسيغها إلّا أصحاب السذاجة، أو الذين يتكلفون أو يريدون تصوير التاريخ كما كان بمقدار ما يريدون تصوره كما تمنوا أن يكون... وكان إبليس الجماعة ذلك اليهودي الذي أسلم بآخرة ومضى في الأنصار يفسد على الناس أمور دينهم...» إلخ[3].

الخليفة الثالث أمام مواجهة الثورة وفيها بعض صحابة رسول الله، تصرّف بشكل مرتبك وأغضب حتى الخلّص لمنع الفوضى كعلي بن أبي طالب، وبدا المال عنده العامل الأول في محاولة استمالة الثائرين

---

(1) **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص 555.

(2) انظر: مرتضى العسكري، **مئة وخمسون صحابيًا مختلقًا**، (المقدمة)، دار الزهراء، بيروت، 1992. وهو بحث موثق في نشأة نظرية ابن سبأ، علمًا أن طه حسين في كتابه السابق رفضها كما رفضها كثير من الباحثين في التاريخ.

(3) **الفتنة الكبرى: علي وبنوه**، مصدر سابق، ص 43.

الذين أصروا على مطالبهم بالإصلاح ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، ولعل في وقوف (أم المؤمنين) عائشة بنت أبي بكر ضده، كان أبلغ دليل على نفي وجود الشخصية المشار إليها ـ رغم تمسك حزب السلطة بها ـ ورغم ظهورها المتأخر كثيرًا، دفاعًا عن الخليفة الثالث والرابع أيضًا، وتبرير ظهور ما أطلقوا عليه الفتنة الكبرى بين المعصومين حفاظًا على نقاء الإسلام في نفوس المسلمين.

والواقع أن الخلاف في عهد الخليفة الثالث بين المسلمين، والصراع على السلطة يظل أمرًا طبيعيًا عند قبول فكرة أنّ الفقه السياسي الإسلامي، كله نابع من اجتهاد الصحابة في تلك المرحلة، وأن رسول الله لم يحدد منهجًا سياسيًا معينًا للسلطة. واكتفى بالخطوط العريضة كالشورى أو غيرها كما أسلفنا.

وهكذا حصل كما توقع رسول الله ذاته في أحاديث موثوقة[1]، من تفشّي الصراع وإسالة الدماء، الذي أصبح سمة أي دولة في مرحلة الصعود؛ علمًا أن هذا الصراع لم يؤثر على امتداد الدولة ورسوخها واستمرار رايتها قرونًا من الزمن، وكل التغيير الذي حدث، هو استبدال في الوجوه الحاكمة، وهو أمر طبيعي ومشروع في كل صراع الاجتهادات المباحة في الشأن السياسي، مع أخذ نظرية تبدل الأحكام بتبدل الأزمان قاعدة أساسية.

(1) يلفت النظر هنا حديث لرسول الله يصل إلى مرتبة التواتر عندما كان يخرج إلى البقيع في نهاية حياته مع مرافقه ابن مسعود ويخاطب الموتى بهذا القول: يا أهل البيت هنيئًا لكم ما أنتم فيه إن الفتن أقبلت كقطع الليل بعضها أخذ برقاب بعض، والذي نفس محمد بيده أن بطن الأرض خير من ظاهرها. انظر: أبواب الفتن في كتب الحديث المعتمدة، وخاصة في **صحيح مسلم**.

وعن أزمة استخدام الثروة، فقد جاء استبدال الخليفة الثالث لأهل الحل والعقد بأقاربه نقطة القتل في مشروعه السياسي له شخصيًا وليس للمشروع. فقد انتصر مشروعه عبر بروز الدولة الأموية قرنًا من الزمن تقريبًا، ولكنه فشل شخصيًا عندما لم يحسن استخدام المال بردّ الثورة عنه، بينما نجح في ذلك خليفته معاوية بن أبي سفيان[1]. وعندما يذكر هذا الأخير ينحو المؤرخون إلى ذكر دولة جديدة لا يجرؤون على توصيفها بالإسلامية، بينما يصر حزب السلطة على أسلمتها، بل إنّ بعض السلفيين المحدثين يعتبرونه مشمولاً بنبوءة الرسول حول الخلفاء الاثني عشر، بما في ذلك ابنه يزيد وصولاً إلى عمر بن عبد العزيز[2].

وسوف نتطرق إلى هذه المسألة «المال» بتفصيل أكثر عند الحديث عن رابع السلطة التنفيذية لدولة الراشدين، ولكن الثابت أن محاولة الخليفة استخدام هذا السلاح أدخلت في التشريع الإسلامي عمليًا صلاحية جديدة مهمة للرئيس، وهي حرية التصرف بموازنة الدولة كما يشاء تحت غطاء المصالح العامة، وهو ما يزال إحدى المشكلات الرئيسة لهذا التشريع في اجتهاداته الراهنة.

والنقد الموجه إلى الخليفة حول حرية استخدامه المال العام لصالحه أو أقربائه، قابلها عند المشرعين تبرير خطوة كهذه، بل واعتبارها حصانة سياسية لدى معاوية على سبيل المثال، بينما وُجه نقد

---

(1) **معاوية في الميزان**، مصدر سابق، ص 60.

(2) الحديث النبوي المروي في الصحاح هذا نصه: «لا يزال هذا الأمر قائمًا فيهم حتى انقضاء اثني عشر خليفة..».

مرير لمن رفضها أو استلمها. وهكذا حمل مؤرخون تهمة أخرى لعليّ ابن أبي طالب (كوسيط) بأنه فتح بيت المال وأغدق على الثائرين ليصرفهم عن الهجوم على الخليفة، وهو ما لم يثبت بسبب سلوك مشهور عن الإمام عند ولايته هو لكسب قلوب الناس، فكيف في زمن خليفة كان يتعرض لنقده الدائم بسبب سياسته المالية تجاه أقاربه.

اعتمد الخليفة في دفاعه عن نفسه على الأحاديث التي أشرنا إلى وضعها، ولعل فيها حديثًا شهيرًا لرسول الله يقول فيه بعد غزوة تبوك: «ما ضرَّ عثمان ما صنع بعد اليوم» يدفع الباحث إلى إعادة النظر في الرواية التاريخية عن مكانته لدى رسول الله فعلاً، ذلك أن نظرية عصمة الصحابة تفاقمت في أزمان تالية في العصرين الأموي والعباسي، ومعها أحاديث عن تكفير أتباع حزب عليّ بن أبي طالب، وكانت جدلية توزيع الثروة، أو العامل الاقتصادي، التهمة الرئيسة للخليفة الثالث، بينما كان للبخل وسوء التصرف بالمال سلبًا، أي عدم استخدامه لتأليف القلوب حول حكمه (تهمة الخليفة الرابع). وما يجدر تأكيده أن بروز هذا العامل (الاقتصاد) والرفاه وسوء توزيع الثروة واستخدامها في الجيوش، والصراع على السلطة، وبالتالي سقوط دولة الخلافة الراشدة بسقوط الخليفة الثالث فلم يكن عهد الخليفة الرابع عمليًا إلّا سلسلة من الحروب انتهت برحيله عن الدنيا اغتيالاً.

د ـ علي بن أبي طالب:

هل يمكن القول إنّ وصول عليٍّ إلى إمارة المؤمنين عبر تلك الصدفة القدرية، حدثٌ أعاد التوازن إلى التشريع الإسلامي، وإلى العقيدة بعامة عندما أُرغِم المطالبُ بالخلافة على توليها أخيرًا؟

في الدولة الإسلامية الثانية، وفي نهاية مرحلتها أيضًا، أتيح لهذا المحارب في سبيل إنشائها، والذي ضحّى من أجل استمراريتها، أن يكون أميرًا للمؤمنين كآخر رئيس لسلطة إسلامية. والواقع يقرر بما وصل إلينا من وثائق المرحلة، أن عليًّا أصبح رئيسًا لملء فراغ دستوري مع بقائه في مواجهة الغالبية في يثرب عمليًا، فقد تولى الرئاسة في زمن لم يعد زمنه والمرحلة تتجه إلى المَلَكِيَّة كما عبّر الباحثون في التاريخ[1].

إذن فقد أمكن للمعارضة أن تصل إلى السلطة، ولكن الرئيس كان من الذين يعتقدون أن الناس سواسية كأسنان المشط، في روحية من العدالة المطلقة، اتسمت بها شخصيته الفريدة (بإجماع المؤرخين)، وفي حالة من نكران الذات لم يعرف التاريخ لها مثيلاً في كل الذين مارسوا السلطة من قبل ومن بعد. ومن خلال هذا السلوك وضع الخليفة عددًا من التقاليد الدستورية الجديدة على الدولة، بعد عبور ثلاثة من قبله، أو بالأحرى اثنين من الخلفاء اتسما بتناقض صارخ في أسلوبيهما في الحكم (عمر وعثمان)، فكان أقربها إلى سلوك أسلوب عمر. ويمكن هنا تسجيل إنجازاته التي أصبحت جزءًا من السنّة النبويّة في السياسة، رغم أحكام للمؤرخين بأنها لا تنسجم مع طبيعة المرحلة التي عاش فيها.

وعن أزمة تغيير الولاة، فإنه على رغم إدراكه صعوبة التغيير والإصلاح، فقد سعى إلى إحداث ربط أكبر للولايات بالمركز، ولم يكن ذلك ممكنًا إلّا عبر تغيير الولاة أنفسهم ورفض أي مساومة في

---

(1) عباس محمود العقاد، **معاوية في الميزان**، مصدر سابق، ص 64.

هذه المسألة الهامة، فقد جاء من المعارضة ولمس نبض مطالبها المحقة، وقرر الاستفادة من المرحلة، وذلك عبر الاستجابة لمطالب التغيير ولإزالة الفساد والتجزئة التي كان ولاة أو حكام الأقاليم جذروها عبر تحكمهم بالمال، وتجاهلهم ممارسة العدالة بين الناس.

إن مسألة الولايات في الدولة الإسلامية شغلت الباحثين ولا تزال سعيًا لتحديد الشكل الدستوري للنظام، فهل هي دولة فدرالية أو كونفدرالية، أو أنها دولة مركزية الإدارة، باعتبار أن الأقاليم فيها محافظات، تدار بإدارة محلية، أو نظام اللامركزية الإدارية مع احتفاظ المركز بالسلطة العليا، ليكون هو صاحب القرار في كل الشؤون.

الواقع أن العقود التي سلفت، تركت انطباعًا بأن الخلفاء سعَوا ليكون النظام السياسي على الشكل الأخير، وبما أن ذلك لم يتحقق على الأرض، وتمكّن الولاة، رغم إرادة الخلفاء من تحقيق حالة من الاستقلالية وصلت إلى درجة المشاركة في اقتسام الإمبراطورية بين (الولاة) في عهد عثمان، فإن أول جهود الخليفة الجديد انصبت على السعي لتصحيح مسار النظام، الذي كان يسير باتجاه التشرذم الفعلي الذي يقود عمليًا إلى أحد اتجاهين: الانقسام أو بروز الملكية بالمشاركة، ولكن من قبل القوى الإسلامية التي ساهمت في بناء الدولة، بديلاً عن استئثار قريش وعشائرها بالأمر كله. لهذا جاء قراره بإشراك (الأنصار) في الإدارة، وهي خطوة ربما تمنع من حدوث الاتجاهين المشار إليهما.

عيَّن ولاة الأقاليم كما يلي: عثمان بن حنيف على البصرة، سهل ابن حنيف على الشام، قيس بن عبادة على مصر، عمارة بن شهاب

على الكوفة، عبد الله بن عباس على اليمن، خالد بن العاص بن هشام على مكة، وإلى آخر ذلك. وكما يلاحظ فإنّ واحدًا من أقاربه فقط عُيِّن في إحدى كبريات الولايات (اليمن)[1].

وكما أسلفنا فإنّ من أطاع من الولاة السابقين الأمر، وغادر مقرَّ عمله حمل معه بيت المال وتمرد آخرون كأبي موسى الأشعري في أماكنهم ورفضوا تركها (الكوفة)، أما معاوية بن أبي سفيان والي دمشق، فقد كان تمرده مشهورًا بحجة المطالبة بدم عثمان من الخليفة ذاته. والذين تسلموا الإدارة أصبحوا بلا أموال يدفعون بها رواتب جندهم وموظفيهم، وكان قرار الحرب الذي اتخذه الخليفة نتيجة منطقية للتمرد الذي واجهه من أطراف عديدة.

والظروف الموضوعية للدولة الإسلامية في عهد الخليفة الرابع أبرزت مشروعية إعلان الحرب على المتمردين على المركز لتصبح جزءًا من الفقه الدستوري. وإذا كان ذلك مسبوقًا بحروب الردة وتشريعها، أو الخلاف على ذلك بالنسبة لبعض الفئات كجماعة مالك ابن نويرة الذي أشرنا إلى مأساته، فإنها في ما واجه عليّ عرفها الجميع مشروعة تبعًا للآية الكريمة: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ...﴾ (سورة الحجرات: الآية 9)، وبذلك أصبحت قضية البَغْي والبُغاة في تلك المرحلة والمراحل اللاحقة وكيفية التعامل معهم جزءًا أساسيًا من القانون «الشريعة الإسلامية»، وهذا يعني حق الخليفة في تطويع المخالفين لأوامر المركز بالقوة، وأسلمة هذا الحق، واعتبار من

(1) انظر: الطبري، مصدر سابق، ج 3، أحداث سنة 35هـ.

يموت من المنضوين تحت لواء الخليفة شهداء، أما الطرف المقابل فقال بعضهم إنّه في النار، وتوقف آخرون عن إصدار أحكام في هذا المجال.

ومما يذكر هنا أن بعض الباحثين أكدوا أن ثورة الحسين بن عليّ، وبالتالي مقتله في كربلاء بالعراق، مخالفة للإسلام ويحق للخليفة الأموي يزيد بن معاوية قتله، وقالوا: إنّ الحسين قُتِل بسيف جده[1]. وهذا الأمر لا زال مثار خلاف بين النخب الإسلامية حتى اليوم.

وظلّ المثير للجدل أمام المشرعين، مسألة صراع صحابة رسول الله وموت بعضهم بسيوف بعضهم الآخر، كما حدث مع طلحة والزبير في واقعة الجمل. ويجد الباحث هنا تشوشًا وارتباكًا كبيرًا في التراث الإسلامي، وهو ما قسم الفكر الإسلامي إلى فسطاطين فعلاً ولا زال.

اتسم سلوك الإمام عليّ في هذا المجال بالإسلامية والأخلاقية، فقد سعى إلى الصلح والتفاوض الطويل المرير مع المتمردين، سواء في البصرة (طلحة والزبير وعائشة) أم في الشام، معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص الذي التحق به منحازًا، كما يقول الطبري وغيره إلى الدنيا. وكما نرى أن الانحياز إلى الدنيا والملكية أصبح عمليًا سمة المرحلة ونسي كثير من المسلمين عامة شريعتهم وبدأوا (يتأولون) السلوك، ويؤسلمونه ولا زال المشرعون والفقهاء يقرون تأويلهم هذا حتى اليوم.

---

(1) انظر: أبا بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق محي الدين الخطيب، بلا دار نشر، القاهرة، 1960، ص 228.

وفي هذا المجال يذكر ما يمكن أن يطلق عليه (الحياد السلبي)، أو الاعتزال كما وصفه المؤرخون وقد انتشر بين أهل الحل والعقد، مع قصص اتخذت طابع الكوميديا السوداء ومنها اعتزال الصحابي أبي هريرة في موقعة صفين قائلاً: «الصلاة وراء علي أبرك، والأكل عند معاوية أدسم، والجلوس فوق التلة أسلم»[1].

هذا السلوك السلمي للخليفة أفقده عنصر الزمن والمباغتة معًا، وخسر جراءه الكثير من أتباعه أيضًا، ممن اعترضوا على هذا السلوك كالخوارج، كذلك من أولئك الذين انحازوا إلى خصومه لأسباب يعزوها المؤرخون إلى حب الدنيا وكراهية الحرب.

القيم الأخلاقية جزء لا يتجزأ من الإيديولوجيا الإسلامية، والأديان كلها سعت إلى فرض هذا النمط من السلوك بين البشر لمصلحة وصلاح العيش وتكوين المجتمعات، واعتبر الفلاسفة أن الأخلاق قيم مطلقة لا يجوز أن تتطرق إليها النسبية تبعًا لظروف المجتمع، فلم يعتبر المفكر كذلك إلّا إذا ألف في الأخلاق. لهذا رأينا مفكري كل العصور والشعوب يتفقون على أنها تتسم بالأخلاقية ناهيك عن الرسل، والفكر الأخلاقي شمولي دائمًا للإنسانية كلها.

لم يفصل علي بن أبي طالب في ما جُمِع من فكره في نهج البلاغة بين السياسة والأخلاق، بينما اعتبر آخرون من القدماء[2] والمحدثين مثل مكيافللي ووليم جيمس (مؤلف النظرية البراجماتية) أن السياسة حالة مناقضة للقيم الأخلاقية، وأن الأهم في سياسة الدولة هي

---

(1) انظر: الطبري، مصدر سابق، ج 3، أحداث سنة 39هـ.

(2) أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، مصدر سابق، ص 228.

النتائج مهما كانت الوسائل التي تؤدي إلى تحقيقها غير أخلاقية (كما أسلفنا).

ولهذا أصدروا حكمهم عليه بالجهل في فنونها، إنْ في زمنه أو في الأزمان التالية، وفي الفقه السياسي نجد أن عليًّا تحدث بالكثير في ما نقل عنه حول هذه المسألة بالذات، ولعله في معرض الدفاع عن سياسته الأخلاقية في الحكم أبرز إصراره لمن هم في عصره وللأجيال التالية أن السياسة الإسلامية، إذا أريد لها أن تكون كذلك، يجب أن تلتزم بالأخلاق أولاً، وبهذا أصدر حكمه المبرم على ماهية الدولة الإسلامية، بأنها يجب أن تكون كذلك وإلا فقدت إسلاميتها.

في نهج البلاغة عبارة سياسية بامتياز للخليفة الرابع يقول فيها:

«والله ما معاوية بأدهى مني؛ ولكنه يغدر ويفجر. . . .»[1].

لقد حسم عليٌّ مسألة السياسة في دولة إسلامية، أذن بأنها التعامل على قاعدة القيم الأخلاقية والابتعاد عن الغدر والالتزام بالعهود مع الآخرين، والتقوى والعدالة في كل شيء، مع المسلمين والأعداء، وهو ما تؤكد عليه اليوم شرعة حقوق الإنسان الصادرة من هيئة الأمم المتحدة وملحقاتها الكثيرة وكذلك ميثاق هذه المنظمة الدولية ذاتها، ولكن الثابت غالبًا أن الإنسان لا يلتزم إلّا بمصلحته هو سواء في إطار الفعل السياسي أو التعامل بين البشر، وربما كان الإنسان في السياسة أبعد ما يكون عن الأخلاق عبر تاريخ البشرية، فهل كان ذلك سببًا في فشل دولة علي، تلك الدولة التي رأسها من هم على مثاله من قبل ومن بعد؟

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 237، س 8.

ليس من غايات هذا البحث الإجابة عن سؤال كهذا؛ أي، لماذا فشل مشروع عليّ بن أبي طالب السياسي؟! لقد أجاب عليه الكثيرون، ولكن الأهم هو التأكيد على أن الدولة الإسلامية هي ما أثبته عليّ في فكره السياسي بامتياز، وأنّ كل ما خرج عن هذا الفكر في الممارسة السياسية في (الدولة الإسلامية)، بعد ذلك كان خارج إطار الإيديولوجيا وحتى وهو يعلن تطبيقها في هذه الدولة أو تلك.

جاء في جوانب من الثوابت السياسية عنده أن الحصول على الطاعة شرط أساس لنجاح الحاكم ولكن عبر الأخلاق، أي أن يقتدي المحكوم بالحاكم وأن يكون الحاكم قدوة للجميع، وكم شكا من فشله في الحصول على الطاعة فمعظم أتباعه في آخر مراحل حكمه بدأوا يرفضون نهجه، رغم نسبته الدهاء إلى نفسه.

هنا تبرز إشكالية في الفكر السياسي الإسلامي نفسه، وهي تدور حول مسألة إدارة الحرب وما تعنيه عبارة (الحرب خدعة). وقد قبل رسول الله التعامل بها في غزوة الخندق على ما هو مشهور عنه من قيام أحد المسلمين ـ ولم يكن إسلامه قد عرف ـ بخداع اليهود والوقيعة بينهم وبين قريش الغازية للمدينة المنورة. لقد نجح ذلك في شقّ التحالف واعتمد على «الكذب» على الطرفين[1]. ومعروف أن الخليفة حامل علم رسول الله، وأكبر أتباعه التصاقًا به، فلماذا تصرف في الحرب بأخلاقية مطلقة، وقبل بنتائج الخدعة الشهيرة في صفّين «رفع المصاحف على الرماح» رغم علمه بأنها كذلك.

لقد قبل أيضًا بنتائج التحكيم الذي كان خدعة أيضًا، وأدى إلى

(1) انظر: الطبري، ج 2، أحداث سنة 5 (الخندق).

انشقاق جزء هام من جيشه وهم الخوارج الذين خاض معهم حربًا، ثم أوصى أتباعه بألا يقاتلوهم «لا تقاتلوا الخوارج من بعدي فإنّ من طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فأصابه»[1]. وهو يعلم بأنهم سيقتلونه أخيرًا، فلماذا فعل ذلك؟

قال الخليفة كلمته الشهيرة في الخطبة (27) «قالت قريش: إنّ ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له في الحرب، لله أبوهم، وهل أحد فيهم أشد مراسًا لها مني وأقدم مقامًا لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، وها أنا ذا قد ذرفت على الستين ولكن لا رأي لمن لا يطاع»[2].

فلماذا يعترف الحاكم بأنه لا يطاع؟ ويطلب الطاعة من أتباعه بمخاطبة ضمائرهم الإسلامية، معتمدًا على إيمانهم بشرعيته وحسب وهو يعلم يقينًا أنهم لم يعودوا كذلك، أو الغالبية منهم على أقل تقدير.

لم يجبر الخليفة أحدًا على بيعته، كما فعل عمر بن الخطاب تجاه بيعة أبي بكر بعد السقيفة بإجماع المؤرخين، ولم يقم بمنع من علم بأنهم سوف يجمعون الناس لقتاله، من الخروج من الحجاز، وكان يملك المقدرة في فعل ذلك (طلحة، الزبير، عائشة). وهو ما أدى إلى حرب سميت (بالجمل) خسر فيها المسلمون الكثير من الأرواح وأصيب جيشه هو بخسائر فادحة أدت إلى إضعافه في معركة صفين.

تنبأ بأن حروبًا ستقوم ضده من قِبَلِ من سمّاهم رسول الله

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 60، س9.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

بـ «الناكثين والقاسطين والمارقين» استنادًا إلى أحاديث نسبت روايتها له شخصيًا، ومع ذلك لم يقم بما يظهر أنه يجب أن يقوم به القائد وهو «الحرب الاستباقية». وهي فعل مشروع لرئيسٍ شرعيٍّ يؤمن بأنه اختير ببيعة شاملة من الجميع بمن فيهم أهل الحل والعقد أو غالبيتهم على الأقل في المدينة؟.

أسئلة كثيرة وعشرات غيرها، لم يجد المؤرخون والباحثون المتعاطفون مع الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب لها إلّا تبريرًا واحدًا ـ وقد علم الخليفة أن ذلك ليس زمنه ـ هو ترسيخ مفهوم الأخلاق في سياسة الدولة الإسلامية، وفي أموالها كما سنرى. فهي ليست على درجة من استحقاق هذا الاسم، وأن الرئيس ـ أمير المؤمنين ـ عاش مرحلته التي امتدت لسنوات خمس ليكون قدوة في إدارة الدولة لأجيال قادمة، لم يكتب لها أن تفعل ذلك على أية حال.

وإنما يستمر السؤال العلمي عبر رصد الواقع؛ هل يمكن لدولة هذه شروطها السياسية أن تقوم على الأرض إلّا عبر قيادة نبي مرسل[1]؟

في مجال إصلاح النظام المالي وفي رده على الذين نصحوه باستخدام المال، أو بيت مال المسلمين، لكسب قلوب الأتباع، قال: «أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه، والله ما أطور به ما سمر سمير، وما أنجم في السماء نجمٌ، ولو كان المال لي لسويت

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 36، نص الحديث لرسول الله: «يا علي ستقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين»، وحديثه إلى عائشة: «ستخرجين على علي وأنت له ظالمة».

بينهم، فكيف وإنما المال مال الله، ألا وإنّ عطاء المال من غير حقه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا، ويضعه في الآخرة، ويكرمه في الناس ويهينه عند الله، ولم يضع امرؤ ماله في غير حقه وعند غير أهله إلّا حرمه الله شكرهم وكان لغيره ودهم، فإن زلّت به النعل يومًا فاحتاج إلى معونتهم، فشر خليل وآلام خدين. . .»[1].

لقد حدد الخليفة مساره المالي في سياسة الدولة ـ رغم أنها في حالة حرب ـ باتجاه تحقيق العدالة المطلقة في توزيع الثروة، أو واردات الخزينة المتعددة المصادر، دون النظر إلى مدى حاجته إلى هذا الطرف أو ذاك، إعطاء أو منعًا.

هذا السلوك ـ والمال عصب السياسة والحرب ـ عرّض الخليفة للنقد وخسارة الحرب معًا أمام خصمه اللدود معاوية. وكما حدد خطوطه العريضة الباحث الشهيد محمد باقر الصدر[2]، عبر قراءة لمصادره من السنّة النبوية، والنظرية والتطبيق الإسلامي للخليفة الرابع أو الولاة ومجتهدي الطائفة، يُظهر الأيديولوجيا في مسألة الاقتصاد حالة وسطية بين الرأسمالية والاشتراكية، ولكنه أيضًا في بعض الجوانب أشد تطرفًا في السلوك الإنساني من الاشتراكية في المسائل التي تعالج قضايا أملاك الدولة وارداتها المالية.

الخليفة الراشدي الرابع لا يأخذ بالاعتبار ـ تبعًا لما تقدم ـ أي ظروف استثنائية حتى في الحرب، والأشد خطورة أنّه يخالف في

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، خطبة 126.

(2) انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، متعدد الطبعات، ويعتبر الأول إسلاميًا في دراسة مقارنة وعلمية للاقتصاد السياسي الإسلامي والمذاهب الاقتصادية العالمية، وقد حظي الكتاب والمؤلف بتقدير إسلامي لم يحظَ بمثله باحث.

تقديره للشائع والمتعارف عليه في مسألة التصرف بالمال من قبل الحاكم. فإذا نظرنا للمقطع الأخير من قوله السالف عن وضع المال في غير أهله أو مستحقيه «ويكون لغيره ودّهم»، تأخذنا الحيرة في تقويم الحكمة أو الغاية من هذا التوجيه الشامل، فلم يفشل الحاكم استخدام المال بحكمة سواء وضعه في غير محله أو في محله، علمًا أن تأليف قلب خصم بالمال، حتى ولو كان غير مستحق له، وهو وضعه في محله، فلماذا أو ما هي الغاية التي سعى إليها عليّ بن أبي طالب عندما تصرف كحاكم هكذا؟

يربط الاقتصاد الإسلامي السياسي تعاملاته بالأخلاق ـ كما عبّر باحثوه ـ فالدولة الإسلامية، حالة أخلاقية، والإنسان هو الغاية، رفاهيته وسعادته في الدنيا من خلال العدالة والكفاية معًا. وعادة ما يكال المدح لرئيس الدولة النزيه ماليًا، وتسعى أنظمة الدولة عادة لتأمين حياة مريحة. خلفاء النظام الإسلامي الذين خلفوا الرسول كانوا قدوة في التقشف والعفة في مسألة المال العام وهو ما أثبته المؤرخون جميعًا، وربما استثني الخليفة الثالث من ذلك بحكم كونه من الأغنياء، ولكن عليًا كان أكثرهم تقشفًا حتى وصل به الأمر إلى (التصوف)[1]. لهذا سعى كما يمكن الجزم إلى أن يكون قدوة في مدة حكمه القصيرة، بأن يصنع من دولة ترأسها قدوة في النظام المالي، بتطبيق صارم للشريعة الإسلامية حتى ولو أدى ذلك لخسارة الحرب الأهلية،

(1) في كتابه **شرح نهج البلاغة** استخدم ابن أبي الحديد عبارات هامة تشرح أسلوب حياة علي بن أبي طالب. طريقة عيشه مأكلاً وملبسًا وعبادة ويجزم المؤرخون أنه كان سيد العارفين ومنبع الفكر العرفاني، ومحتقرًا للدنيا، وأنه اعترف أن هدفه هو الآخرة ومرضاة الله.

وفي ذلك، ورغم عدالته، فقد أثار الكثير من مثيرات الجدل، علمًا أن هذا الجدل استمر ويستمر وسوف يستمر، إلى أزمان بعيدة في المستقبل، حول سلوك كهذا، كان محكومًا عليه بالفشل رغم عدالته المطلقة على قاعدة الشريعة.

عن مسألة الشرعية نلاحظ تأكيد الخليفة الرابع وإصراره على شمولية البيعة وغلبتها ما دام أهل الحل والعقد في يثرب قد اختاروه خليفة بشكل يشبه الإجماع، وبما أن ذلك لم يكن بالإجماع فعلاً دائمًا بالأغلبية حتى والأحياء من (شورى عمر) الستة قاموا بذلك مع المبايعين، فإن الخليفة لم يعتبر نفسه شرعيًا ـ بالشروط التي تأسست عليها الدولة في اختبار الخليفة ـ إلّا عندما تمت الموافقة من قبل الغالبية العظمى، وفي مقدمتهم الولاة الذين عيَّنهم من سبقه.

لقد أكد عليٌّ حرية البيعة، ولم يجبر أحدًا عليها، وكان في يده أن يرفض الحكم وقد رفضه بقوله: «أن أكون وزيرًا خير من أن أكون أميرًا»[1]. بل إنّه وصف المرحلة بكثير من السخرية عبر قوله في خطبته الشقشقية «ولكنني أسففت إذ سفّوا وطرت إذ طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الآخر لصهره مع هنٍ وهنٍ..»[2].

والواقع أنّه حاور الجميع وقاتل بداية من نكثوا البيعة (طلحة والزبير في حرب الجمل)، أما الذين رفضوا البيعة والتجأوا إلى مكة فلم يقترب منهم. وإذا نظرنا إلى الخصم الرئيس عميد الأسرة الأموية والمطالب بدم عثمان، فقد جرت بينهما محاورات عبر رسائل

---

(1) الطبري، مصدر سابق، أحداث سنة 35م.

(2) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 16.

استغرقت زمنًا، وعندما رفض الخليفة المساومة على صلاحياته في العزل، وتأكد من أن معاوية يحشد جيوشه لاقتحام المركز حسب التقارير الواردة إليه، اتخذ قراره بهجوم استباقي حتى لا يُغزى في عقر دار الخلافة. هكذا استمر محاورًا لإقناع الوالي على الشام بشرعيته وليس لإجباره على البيعة، فقد كان لا يطلبها من أحد لم يقدمها طواعية، وكان والي دمشق وغيره يدركون ضعف المركز، وكانوا عمليًا في مصر والشام قد انشقوا عن العاصمة وشكلوا إدارتهم الذاتية وصولاً إلى استقلال دام سنوات خمسًا من الزمن.

في الحوار الدائر حول المرحلة والثوابت الإسلامية، يوجه بعضهم نقدًا إلى الخليفة أنه تهاون مع من يجب ردعهم، وذلك لمصلحة الدولة، وأنه كان يجب أن يناور مع من تجدر المناورة معهم لذات المصلحة أيضًا، وبما أن الحاكم رفض كل النصائح المقدمة إليه من الصحابة (المغيرة بن شعبة نموذجًا) ومن ابنه الحسن وغيرهما، فإنّ تركه لتجمع مكة المعارض والمحرض عليه ظل غامضًا فعلاً لأنه كان في إطار نفوذه ويمتلك المقدرة على تطويع تلك المعارضة بالإقناع ودون استخدام السلاح!!

لم يكن السؤال التاريخي يدور حول جدلية الشرعية الدستورية لعليّ أبدًا، فقد تسلم القيادة بأفضل الشروط من حيث شمولية البيعة لأطراف متعددة في السلطة والمعارضة (التي كان يقودها) معًا، ذلك أن الإشكالية هنا ـ وهو ما أثبته التاريخ ـ أن أهل الحل والعقد في مجتمع المدينة المنورة فوجئوا بأن زعيم أهل بيت رسول الله وصل إلى الإمارة في ظل اتفاق ضمني بينهم على منع ذلك، استمر عقدين

ونصفًا من الزمن؛ لذلك جاء تمردهم عليه محصلة هذا الاتفاق غير المكتوب، والذي أصبح (كما يبدو) بمثابة العرف النافذ بينهم، وإلا فلا يمكن تفسير تمرد عائشة وطلحة والزبير إلّا بذلك، وتبقى مسألة كراهية أم المؤمنين لعليّ مجرد قضية هامشية، لا تؤدي إلى كل هذه الدماء التي سفكت، ما أضعف بنيان الدولة الإسلامية، ثم قضى عليها بالنتيجة.

لقد عبّر الإمام عليّ عن هذه الإشكالية عبرَ خطبة له بكل وضوح، ولكن مفكري أهل السنّة والجماعة وامتدادهم التاريخي أبَوا قبول كلامه المسجل وشككوا بصحته، وأصرّوا على عصمة الصحابة. وهي إشكالية أخرى، ويحيلون المسألة برمّتها أحيانًا إلى العوامل الخارجية، وتلك معضلة أكبر، ثم يلجأون أخيرًا إلى تكييف الفقه السياسي الإسلامي، بثوابته الرئيسية، تبعًا للواقع المفروض، ولو كان خروجًا على تلك الثوابت تمامًا كما اعتبروا بيعة معاوية بعد اغتيال الخليفة الأخير، بتغطيتها بعبارات هي الأجمل في توصيف مرحلة ليس لها علاقة بالشورى والديمقراطية (عام الجماعة)[1]. وهو ببساطة إدانة صريحة للدولة الإسلامية في مرحلتها الأخيرة، وإدانة لخلافة عليّ بأنها لم تكن كذلك، وتشكيك بشرعيتها بالنتيجة.

وبالمحصلة كان الخليفة الرابع أميرًا لا يطاع، أي أنه لم يتولّ الإمارة، بل حاول إدارة الأزمة وحسب، بما تعلمه من رسول الله وحفظه من الشريعة الإسلامية، واعتبر بالحد الأدنى متأولاً. كانت

---

(1) الطبري، مصدر سابق، أحداث سنة 42 هـ؛ **معاوية في الميزان**، مصدر سابق، ص 15.

مرحلة يمكن توصيفها بالديمقراطية الكاملة والفوضى معًا، جعلت الفقهاء في ما بعد، يفضلون عليها النظم الملكية الاستبدادية كما سنرى، لتجري محاسبة الأمير على الديمقراطية، ومدح معاوية على أنه رجل الدولة الحقيقي.

وبقي السؤال المحير دون إجابة منصفة إلّا من أتباع مدرسة أهل البيت والقلائل من هنا وهناك، قدماء ومحدثين: ما دامت دولة إسلامية قامت فعلاً على امتداد (29) عامًا (11 ـ 40هـ) واتسمت بنجاح نسبي، وانتشر الإسلام بفضلها ورسخت العدالة والتزم قادتها ثم انتهت سريعًا، فهل يمكن تكرار مرحلة مشابهة ولو بالحد الأدنى من تطبيق الثوابت الإسلامية؟ وهل يمكن توصيف الدول القائمة بعدها بهذا الاسم حتى لو ادعت تطبيق الشريعة؟

في مجال الخطوط العريضة للإدارة نتوقف عند وصية عليّ لقائده الأشتر النخعي، الذي أرسله إلى مصر وقُتِل في الطريق، كان خلاصة وجهة نظره في مضمون الإدارة الإسلامية، وقد طبقها بنفسه، وهذه مقتطفات منها[1] والتي سعى الخليفة لكي تكون منهجًا للدولة زعيمًا وولاة ومسؤولي إدارات، كانت وصيته لمالك تتضمن التقوى وكبح جماح النفس، والالتفات إلى الرعية، والتواضع لها، والستر على أهل العيوب منهم، والاهتمام بالإدارة وعلى رأسها حسن اختيار القضاة والوزراء، والتوزيع العادل للثروات إلى غير ذلك من الوصايا التي تتراوح بين الأخلاق والسياسة والإدارة.

---

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 368.

المبحث الثالث:

النظام السياسي الإسلامي في التطبيقات اللاحقة (الفاطميون ـ العثمانيون)

بالمقارنة مع الخلافة الراشدة، فإن اختيار الفاطميين ينحو للبحث في النظام السياسي للدولة الأولى التي اعتمدت الاجتهاد الإسلامي السياسي المنبثق عن التشيع، أما النظام السياسي العثماني، فهو عمليًا تطبيق لنظرية الحاكم المتغلب التي اعتُمِدت في الفكر السياسي لدى أهل السنّة والجماعة ومنهم الماوردي كما درسناه، ويمكن اعتبارهما في التطبيق تلخيصًا للصيرورة الإسلامية على صعيد نظام الحاكم خلال تسع مئة سنة، منذ دولة الرسول والراشدين.

أولًا ـ النظام السياسي للدولة الفاطمية (الشرعية)

استمرت الدولة الفاطمية 270 عامًا (910 ـ 1171م)، وانتهت على يد صلاح الدين الأيوبي وتأسّست على يد عبيد الله المهدي، إثر حركة تبشيرية للنظام الإمامي الإسماعيلي في شمال أفريقيا، حيث تمكن من هزيمة آخر أمراء الأغالبة زيادة الله الثالث عام 908 م في معركة أباغاية، في منطقة هي الآن في دولة تونس[1].

(1) محمد طقوش، **تاريخ الفاطميين في شمالي أفريقيا ومصر والشام**، دار النقاش، بيروت، 2000، ص 73.

ارتكزت الشرعية التي استند إليها الفاطميون (نسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء ابنة رسول الله (ص)) على نظرية الإمامة الشيعية، بينما اعتبر الإماميون الاثنا عشريون أن غياب الإمام الثاني عشر (المهدي عج)، أنهى السلسلة الإمامية حتى ظهوره في مستقبل يريده الله سبحانه، اعتبر الإسماعيليون أن الإمامة مستمرة حتى يوم القيامة عبر نسل إسماعيل بن جعفر الصادق، باعتبار أن إسماعيل هو الإمام السابع، وهو ما يرفضه الإمامية الاثنا عشرية، ذلك أن إسماعيل توفي في حياة أبيه. وفي رأيهم أن الله لا يترك العالم دون إمام ظاهر أو مستور، ولا يؤمن الإسماعيليون بنظرية المهدي[1].

وكان الدعاة الفاطميون من أبرز الجماعات المعارضة وأقدرهم على الدعوة السرية، وتمَّ ذلك بواسطة عبد الله بن ميمون بن ديصان[2]. وبدأت دعوتهم من فارس، ثم انتقلت إلى سلمية قرب حمص، وكانت تحت شعار الرضا من آل محمد، ووصول ذريتهم إلى الخلافة حكامًا شرعيين تبعًا لوصية رسول الله للإمام علي بن أبي طالب، (التي تمَّ التطرق إليها في الفصل الثالث).

من أبرز المظاهر الثقافية للدعوة الإسماعيلية، حركة إخوان الصفا السرية التي نشرت رسائل باسمها في مركز الخلافة العباسية، وتأثرت بالفلسفة اليونانية في تفسير العقيدة الإسلامية[3].

(1) إبراهيم أيوب، **التاريخ الفاطمي السياسي**، الشركة العامة للكتاب، بيروت، 1997، ص 15.

(2) أبو الحسن علي بن محمود الشيباني، **تاريخ ابن الأثير**، منشورات دار الكتاب العراقي، بيروت، 1963 ـ 1964، ص 124.

(3) انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. ومن أشهر رجال إخوان الصفا، أبو سليمان المقدسي وزيد بن رفاعة وغيرهم.

لقد كان للدعوة أن تنطلق من اليمن إلى المغرب على يد محمد ابن زكريا من أهل صنعاء، فأشاعت فكرة ظهور الإمام المهدي[1]، بين حجاج مغاربة من أهالي منطقة (كتامة) سنة 842م، ورافقهم إلى المغرب وتعرض لمحاولات اغتيال من قبل البربر السنّة، وتمكن أخيرًا من استدعاء عبيد الله الذي لقب بالمهدي أيضًا لدعم التفاف الناس حوله ـ كون فكرة المهدية تجذرت في وجدان الأمة الإسلامية كلها ـ وفي النهاية تمكّن هؤلاء من إنهاء دولة الأغالبة.

إذن نشأت الدولة الفاطمية في المغرب العربي قبل انتقالها إلى مصر على يد المعز لدين الله الفاطمي عام 972م، بُعيد معارك ضارية مع ولاة العبّاسيين فيها، ثم بنى مدينة القاهرة وأسس الأزهر وأنشأ نظامًا سياسيًا استمر طويلاً.

1 ـ الخلفاء الفاطميون:

نظام الخلافة الفاطمي، ظل هو الأكثر إحاطة بهالة القداسة من النظامين الأموي والعباسي، وقد أدى ذلك إلى بروز نزعات العصمة التي تحيط بالخليفة، استنادًا إلى العقيدة الإسماعيلية. خاصةً أن النصر الذي حققه المؤسس (المعز لدين الله) وسيطرته على شمالي أفريقيا، وجزء من بلاد الشام في ما بعد أُحيط بهالة قدسية من قبل المؤرخين الكثر الذين عاصروا تلك المرحلة[2] أو كتبوا عنها.

---

(1) ابن كثير، مصدر سابق، ج 6، ص 128.

(2) انظر: ابن خلكان في وفيات الأعيان، خطط المقريزي في كتاب **اتعاظ الحنفا**؛ أبا المحاسن، **النجوم الزاهرة**؛ السيوطي في **حسن المحاضرة**؛ ابن أياس في **بدائع الزهور**، **تاريخ الجبرتي** وغيرهم.

إن أفضل وصف لوضع الخلافة الفاطمية ما بعد المعزّ والعزيز ما قاله السيوطي[1]: «لم يكن للمستنصر بالله ومن بعده من الخلفاء سوى الاسم فقط لاستيلاء وزرائهم على السلطة وكافة الأمور، وهجرهم على الخلفاء، وتلقبهم بألقاب الملوك فكانوا معهم كخلفاء بغداد، مع بني بويه وأشباههم».

2 ـ الوزارة:

أصبحت الوزارة جزءًا من أهم مناصب الدولة في النظام السياسي الإسلامي، بدءًا من خلافة أبي العباس السفاح في الدولة العباسية، وكان أول من تولاها أبو سلمة الخلال. أما في الدولة الفاطمية فكان أولهم استحداثًا لهذا المنصب، الخليفة العزيز بالله الذي اتخذ يعقوب ابن كلس (يهودي) وزيرًا (978م). هذا وقد حددت صلاحيات الوزير بجمع الخراج وأموال الحسبة والسواحل والأعشار والأحباس والمواريث، ودفع رواتب الجيش والشرطة[2].

وتنقسم هذه المؤسسة إلى قسمين: وزارة تنفيذ ووزارة تفويض. فالأولى مهمتها تنفيذ أوامر الخليفة مباشرة، من تقليد الولاة وتجهيز الجيوش والبريد، أمّا الثانية فمهمتها التخطيط لإدارة الدولة وتتمتع بسلطات واسعة[3].

---

(1) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق عمر أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1968، ج 1، ص 609.

(2) **التاريخ الفاطمي السياسي**، مصدر سابق، ص 117.

(3) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، وتمّ التطرق له بتفصيل في الفصل الثاني.

وهكذا قلّصت الوزارة سلطة الخليفة إلى ثلاث: ولاية العهد، العزل، الإعفاء من الإمامة، ومما يجدر ذكره أن الوزارة لم تكن حكرًا على المسلمين فقد تولاها اليهود والنصارى، على سبيل المثال يعقوب ابن كلس توفي 990هـ، أو عيسى بن نسطورس وغيرهما[1]. هذا وقد اتخذ الوزراء العديد من ألقاب الملك مثل أمين الدولة، عميد الدولة وولي الدولة... إلخ[2].

3 ـ النظام المالي والإداري:

لقد عرف عن النظام الفاطمي حسن التنظيم تبعًا للدواوين العديدة التي أُنشئت: ديوان الإنشاء، ديوان الجيش، ديوان البريد، ديوان الرواتب وغيرها، ورغم ذلك فقد تطرق الفساد إليه ذلك أنه أصبح وراثيًا في الوظائف، ومما يذكر أن الجيش بلغ تعداده (نظاميًا) ما يقارب المئتي ألف رجل بما في ذلك الأسطول.

4 ـ السلطة القضائية:

ظل القضاء في النظام السياسي الإسلامي الأكثر عدالة واستقلالية من عناصر النظام الأخرى، وهذا ما لحظ في النظام الفاطمي. فقد عرف عدد كبير من القضاة الذين اشتهروا باستقلاليتهم وعدالتهم، ويتمّ تعيين القاضي من الخليفة مباشرة وكذلك إقالته، ورغم ذلك استمر

---

(1) جرجي زيدان، **التمدن الإسلامي**، بلا تاريخ، ج 1، ص 116.

(2) انظر: المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، دار صادر، بيروت، 1370هـ، ج 2، ص 262.

القضاء عادلاً بشهادة كثير من المؤرخين والمستشرقين[1] وقد ضمت السلطة القضائية في الدولة عنصرين مهمين هما: المحتسب (أي الرقابة العامة على النشاط العام في الدولة خاصة اقتصاديًا). وكذلك مؤسسة الشرطة التي رُبطت بالقضاء بحيث إنها ظلت في خدمة العدالة لحفظ الأمن.

انتهت الدولة الفاطمية على يد الأيوبيين تمامًا، كنهاية كل الأنظمة الإسلامية أمام قوى ناهضة بعد أن ينهكها الفساد والضعف.

ثانيًا ـ النظام السياسي العثماني

آخر الإمبراطوريات الإسلامية، امتدت مساحتها إلى عشرة ملايين ميل مربع، شكلت نظامًا سياسيًا إسلاميًا ذا طابع فريد كان لرجال الدين فيه موقع متميز، وسيطر فيه العنصر التركي القوي بحيث تمكن عبر زحفه من الشرق من تكوين (تركيا) التي لم يكن لها وجود من قبل.

لقد مهد لهذا النشوء الأتراك السلاجقة قبل قرنين، عندما زحفوا باتجاه آسيا الصغرى في القرن الحادي عشر الميلادي، وهزموا الجيوش البيزنطية في موقعة ملاذ كرد[2]. وفرضوا سيطرتهم على كل الأقوام التي عاشت قبلهم (الأكراد، الروم، الأرمن)، لتأتي بعد ذلك قبيلة بني عثمان، وتتخذ مدينة برصة عاصمة لها عام 1299، ويتولى

(1) انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، 1967، ج 2، ص 415.

(2) محمود السيد، **تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها**، الإسكندرية، 1999، ص 6.

عثمان بن أرطغرل الزعامة عام 1326م، ويعطي الإمبراطورية اسمه حتى نهايتها في القرن العشرين. هذا وقد تركت هذه الدولة وثائق مهمة بعكس ما سبقها من الدول الإسلامية، مكنت من تحليل نظامها السياسي الذي اتسم بإثارته للجدل بين المؤرخين مدحًا وذمًا على حد سواء.

1 ـ نظام السلطنة:

لم يطلق العثمانيون على أنفسهم لقب الخليفة بل لقب السلطان، وقد بلغ عددهم 37 سلطانًا[1]، حكموا الدولة حكمًا مطلقًا حتى نهايتها عندما تأثرت بالتطور الأوروبي، سواء القومي أو الديمقراطي، وأنشأت مجلس نواب ومؤسسات حديثة، فالسلطان هو القائد ورئيس الهيئة الحاكمة (القولار)، ورئيس الهيئة الإسلامية العليا[2]، وغيرها من المؤسسات. وبهذا حمل السلطان من الألقاب ما جعله رمز القداسة التي تنسج حولها الأساطير[3].

لم يكن في الدولة نظام لتداول السلطة في نطاق الأسرة. ما فتح الباب واسعًا للصراعات والمؤامرات لعبت فيه زوجات السلطان دورًا واسعًا، ما أدى إلى إصدار السلطان محمد الثاني قانونًا يجيز قتل الإخوة المنافسين من قبل من يتولى العرش[4]. وكان ذلك ذروة ما

---

(1) محمود السيد، **تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها**، مصدر سابق، ص 96.

(2) عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية دولة مفترى عليها**، 1992، ج 2، ص 669.

(3) المصدر نفسه، ص 246.

(4) Alderson AD., **The Structure of the Ottman Dynasty**, Oxford, 1956, p.p 17 - 25.

وصم الدولة من وحشية في قمة السلطة، عزاه المؤرخون إلى طبيعة المجتمع التركي وتقاليده القبلية، وبالنص كما صدر عن السلطان المذكور (الفاتح): «على أي أحد من الأولاد تؤول إليه السلطة أن يقتل إخوته فهذا يناسب نظام العالم، وإن معظم علماء الدين يسمحون بذلك وعليهم أن يتصرفوا بمقتضاه».

وفي أواخر القرن السادس عشر أدخل تعديل على القانون السابق، يقضي بالحجز بديلاً عن القتل، ثم عدل بعد ذلك في أواخر القرن السابع عشر لتكون الوراثة لأكبر أفراد الأسرة الذكور، وهو ما أكدّه في ما بعد السلطان عبد العزيز محمود (1861 ـ 1876) بتولي أكبر أنجال السلطان الحاكم العرش[1].

لقد استمد السلطان العثماني شرعيته من العاطفة الإسلامية؛ علماء الدين المسلمين ونظرية الحاكم المتغلب قوة إمبراطورية إسلامية قامت بالفتوحات في أوروبا، ووحدت نسبيًا العالم الإسلامي ما عدا المشرق الشيعي الذي مثّله الصفويون في إيران، فقد فشل العثمانيون في القضاء عليهم رغم العديد من الحروب الضارية، وهكذا أمكن لهذه الدولة الاستمرار طويلاً.

2 ـ الوزارة:

منصب الوزير تطور تبعًا لتطور الدولة ومؤسساتها فكان في البداية بمثابة مستشار للسلطان (بيرفان)، وتعني صاحب رتبة صدرت بها براءة سلطانية، ثم أصبح اسمه الوزير الأعظم بعد صدور (قانون نامه) في

(1) عبد العزيز الشناوي، مصدر سابق، ص 249.

عهد محمد الفاتح، فظهر اسم الوزير الأول الذي له الوكالة المطلقة من قبل السلطان، وذلك في القرن الخامس عشر الميلادي، ليصبح هذا الاسم بمعنى رئيس الوزراء[1]. وقد توسعت الوزارة لتشمل معاني الصدر الأعظم فأطلق عليهم لقب وزراء القبة؛ أي أنهم يجلسون مع الصدر الأعظم في مكان سمي «قبة وزيرلري». وهنا تكوّن مجلس الوزراء ليطلق عليه اسم الباب العالي عام 1654م، وأفرد لوزارة المالية مبنى خاص بها سُمي «دفتر دارقابيسي»[2].

لقد تولى هذا المنصب تاريخيًا مجموعتان من العسكريين والمدنيين، كان أبرزهم في أواخر القرن السابع عشر محمد كوبريلي باشا 1656 ـ 1661، لأن الصدر الأعظم كان يقود جيوش الدولة[3].

تأسس في الدولة ما سمي بالديوان الإمبراطوري، أو مجلس الوزراء الموسع الذي كان يحضر اجتماعاته السلطان وحملت اسم الديوان الهمايوني، وهمايون تعني (مقدس) وذلك لإضفاء مشروعية إسلامية على عمله، وقد اشترك فيه إضافة إلى الوزراء كبار ضباط الجيش والقضاة والمستشارون، وتعقد اجتماعاته أربع مرات في الأسبوع[4]، وشملت صلاحياته كافة شؤون الدولة بما في ذلك السياسة الخارجية.

---

(1) عبد العزيز الشناوي، مصدر سابق، ص 361.

(2) كارل بروكلمان، **الأتراك العثمانيون وحضارتهم**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1960، ج 3، ص 94.

(3) Albert Horrany, ottman Background... op. cit. p 7.

(4) علي حسون، **تاريخ الدولة العثمانية**، بيروت، المكتب الإسلامي، 1994، ص 389.

3 ـ المؤسسة الدينية:

لقد كانت هذه المؤسسة المكونة من علماء الدين المسلمين ذات نفوذ واسع في الدولة العثمانية، ما أعطى لها صفتها الدينية لدى جماهير المسلمين في كافة أنحاء الإمبراطورية، هذه المؤسسة شكلت ما يمكن أن يصنف على أنه طبقة من العلماء للرقابة على إسلامية توجه الدولة، بحيث تمكنت من المشاركة في الحكم[1].

تكونت المؤسسة من ست فئات: شيخ الإسلام، القضاة، المفتين، أساتذة الشريعة، هيئات التدريس والإداريين.

أُطلق لقب شيخ الإسلام على مفتي العاصمة، ويمكن لنا أن نقول إن المنصب الذي يسمى اليوم مفتي الجمهورية في كل الدول ذات الغالبية الإسلامية، هو نتاج التشريعات العثمانية مع الفارق الكبير في المهمات والتأثير السياسي. هذا وقد تمَّ ذلك في عهد السلطان مراد الثاني (1421 ـ 1451 م).

4 ـ الجهاز القضائي:

استمر هذا الجهاز إسلاميًا بامتياز في الدولة العثمانية، فالقضاة المسلمون استمروا يقومون بالفصل في المنازعات واستمرت الشريعة الإسلامية أساسًا لذلك.

وقد فرض المذهب الحنفي أساسًا للتشريع حتى في مصر، حيث كان المذهب الشافعي هو المسيطر شعبيًا. هذا وقد عينت الدولة كبير

(1) الشناوي، مصدر سابق، ص 398.

قضاة لكل ولاية. وأُنشِئت محاكم خاصة للطبقة الحاكمة[1]، وبذلك تمّ تقسيم فئات القضاة على الشكل التالي[2]: قاضي القضاة أو قاضي عسكر أو رئيس القضاة.

هيئات التدريس التي تقوم بإعداد القضاة «الملاّ الكبير»، وهو الذي يتولى القضاء في المدن الكبرى، «الملاّ الصغير» وهو الذي يتولى القضاء في الريف «المفتي القضائي» نائب القاضي «المفتون» وهم يصدرون فتاوى في إسلامية الأحكام القضائية، بما يساعد رجال القضاء، «نظارة الأوقاف» ولها دور في القضاء بما يختص بالأوقاف الإسلامية.

5 ـ الدستور:

في أواخر عهد الدولة سنة 1839 أصدر السلطان عبد الحميد الثاني، وتحت ضغوط دولية وحركات داخلية دستورًا سُمي (المشروطية)، وجاء تتويجًا للإصلاح التشريعي رغم معارضة كبرى من حكام معظم الولايات. وقد سبق ذلك بمجموعة من الإصلاحات سُمّيت الخط الهمايوني (1856). وغيره من القوانين الإصلاحية وأنشأ مجلس شورى الدولة عام 1876. وقد تأثر التشريع بالدستور الفرنسي الذي عرضه الطهطاوي[3] في كتاباته، وكل ذلك بهدف صمود الدولة أمام العواصف القادمة من الغرب.

---

(1) محمد جميل بيهم، **فلسفة التاريخ العثماني**، دار التراث، بيروت، 1925، ص 298.

(2) الشناوي، مصدر سابق، ص 422.

(3) محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1974.

أهم بنود الدستور، كان أن الدولة الإسلامية ملكية وراثية وهي مقر الخلافة الإسلامية العليا ويكون السلطان خليفة حاميًا للدين الإسلامي وغير مسؤول أمام أحد. وقد حدد الدستور الحقوق العامة، والسلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ونظام الولايات ونظام الملل، أو القوميات والأديان في الدولة. هذا وقد امتزج الدستور بثلاثة دساتير أوروبية هي: البروسي والبلجيكي والفرنسي.

وتبع ذلك انتخابات لاختيار 120 نائبًا عن كل أقاليم الدولة، ثم شكل مجلس أعيان من 26 عضوًا منهم خمسة أعضاء من غير المسلمين.

وما يجدر ذكره هنا هو أن انتخابات جديدة جرت عام 1879 بُعيد حلّ البرلمان الأول، وقد تمّ ذلك في ظل بروز معارضة شعبية أدت إلى الانقلاب العثماني عام 1906، وتلا ذلك سقوط الإمبراطورية الإسلامية بُعيد الحرب العالمية الأولى رغم كل محاولات النخب الإسلامية للحفاظ على شكل وحدة إسلامية أمام عواصف الاستعمار الغربي والحداثة الغربية[1].

---

(1) انظر: جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1966، ص 127 وما بعدها.

الباب الثاني

النظام السياسي في إيران وعلاقته بالنظام السياسي في الإسلام

الفصل الأول

عناصر النظام السياسي الإسلامي
في الدستور الإيراني

نظرة إلى تاريخ إيران السياسي

اكتسبت إيران قديمًا اسم بلاد فارس، ويسميها العرب بلاد العجم. وشكلت قديمًا إمبراطورية مترامية الأبعاد، يحدّها بحر قزوين شمالاً، وجبال أفغانستان شرقًا، ونهر جيحون والهند، ومن الجنوب الخليج الفارسي ومن الغرب نهر الفرات والعراق.

وهي بلاد الزلازل بسبب التصدعات الجيولوجية، وفيها صحاري واسعة في وسطها. يعتبر الباحثون أن تاريخ إيران القديم يتسم بالغموض[1]، وقد اكتنفته الأساطير فأول ما وجد عن ذلك التاريخ كتاب منسوب إلى زرادشت (زندفستا). ثم ما كتب بعد الإسلام كالشاهنامة للفردوسي[2]، وكتاب اسمه داستان. وأما ما ينقل عن عهد الملك الشهير كورش فيعتمد فيه على هيرودوتس اليوناني، أو بوب شلجل، أو برنون وغيرهم.

إذن البداية المنظورة للتاريخ الإيراني هي الدولة البيشدادية وأهم ملوكها، هو الملك كيومرث الذي خلفه حفيده هوشنك. وكان ذلك قبيل ظهور زرادشت، أما بعد ذلك فعرف الملك جمشيد، صاحب آثار برسبوليس، وقد كان مصلحًا قسم شعبه إلى أقسام أربعة: الكهنة، الكُتّاب، المحاربين، العمال والمزارعين[3]. ومما يذكر لجمشيد معرفته بعلم الفلك وإقراره عيد النوروز، (العيد القومي للفرس حتى اليوم). وهو أول العام الفارسي يوم دخول الشمس برج الحمل ويصادف في الحادي والعشرين من آذار من كل عام.

---

(1) شاهين مكاريوس، **تاريخ إيران**، الأمانة العربية، القاهرة، 2003، ص 6.

(2) كتب في أواسط القرن التاسع الميلادي.

(3) شاهين مكاريوس، المصدر نفسه، ص 8.

كان دخول الإيرانيين إلى البلاد في بداية الألف الأول قبل الميلاد بالقوة، وفي موجات متتابعة، وقد ارتبطت هذه الهجرة الكبرى الهندو أوروبية في آسيا مع العناصر التراقية الفريجية في آسيا الصغرى، والإيرانية في الهضبة الإيرانية، بشكل ما مع التحركات الواسعة التي غزت وسط غرب أوروبا[1].

تمكن الإيرانيون من الانتصار على قوميتين ساميتين هما: الآشورية، ومملكة أورارتو، واستطاعوا أن يقيموا على أنقاضهما إمبراطورية ضخمة. ومما يجدر ذكره أن أحد أُمرائهم تمكّن من السيطرة على سهول كاشان وأسس في سيالك مقرًّا ضخمًا له.

لقد جاء أول ذكر للإيرانيين في حوليات الملك شلمنصر الثالث الآشوري، ففي حوليات 841 ق.م جاء ذكر اسم الفرس (بارسوا) وفي عام 836 ق.م جاء ذكر الميدية (ماداي) وهم من ينسب إليهم الأكراد الحاليون. إذن فقد كان الفرس يستقرون في غرب وجنوب شرق بحيرة أرومية، ويعتقد المؤرخون أن هذه الأسماء لا تدل على عرقيات متنافرة بقدر ما تدل على مناطق استقرار[2].

في حوالي العام 700 ق.م تحرك الفرس جنوبًا إلى جبال البختيار، وأسّسوا مدينة بارسوماش، هذا وقد استفادوا من ضعف الآشوريين للامتداد غربًا حتى نهر الفرات وظهر الملك أرجيستس، وتمكن من ضم كل المناطق الواقعة حول بحيرة أرومية.

---

(1) أحمد أمين سليم، **تاريخ الشرق الأدنى القديم**، دار النهضة، بيروت، 1990، ص 282.

(2) المصدر نفسه، ص 288.

استمر التصادم مع الآشوريين طويلاً وقام الإيرانيون بالالتفاف حول أسرة (دايوكا) بزعامة ابنه مشائرنيا، الذي قام بتوحيد القبائل وأشهرها (الكميريون).

كورش الأكبر 559 ـ 520 ق.م

هو الملك الأشهر الذي تولى أمر توحيد الفرس والتخلّص من النفوذ (الميدي)، كما تمكن من إخضاع القبائل ذات الأصل الإيراني. وهزم الميديين في معارك عديدة ووصل إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط. وهكذا عرض على المدن الساحلية اليونانية التسليم عام 547 فرفضت، ودخل بابل عام 539 دون قتال وأعلن نفسه (ملكًا على العالم)[1]. وكما يذكر أنه أعاد جالية يهودية أسرها نبوخذ نصّر عندما احتل القدس إلى فلسطين.

وللاختصار فقد تولى كل من الملوك التالية أسماؤهم: قمبيز، دارا الأول، كركسيس الأول، أرتاكركسيس الأول، دارا الثاني، أرتاكركسيس الثاني، أرتا كركسيس الثالث في العام 328 ق.م حيث لم يصمد الفرس أمام الإسكندر اليوناني 331 ق.م لتصبح فارس ضمن مملكة السلوقيين.

ومما يجدر ذكره، أن أسرة جديدة قد تولت السلطة في فارس حمل ملوكها لقب الأكاسرة حتى الفتح الإسلامي وقد عرفت هذه الأسرة بالساسانية، وقد بسطت سيطرتها على العراق وكان أبرز ملوكها

(1) أحمد أمين سليم، **تاريخ الشرق الأدنى القديم**، مصدر سابق، ص 200.

كسرى أنوشيروان. وقد استسلمت جيوش الفرس للفتح الإسلامي وذلك لقبولهم بالإسلام وكرههم لحكومتهم[1].

فارس بعد الإسلام

إن أهم ما يمكن تناوله في تاريخ إيران بعد الإسلام، وبعيدًا عن ذكر المعارك الكبرى التي خاضها الفرس ضد بلاد الشام ووصولهم إلى مصر، وذلك المد والجزر مع الإمبراطورية الرومانية، وريثة الاحتلال اليوناني، فإنّ الدولة الصفوية هي الجديرة بأنْ يبحث تاريخها لعلاقته بالتحولات الكبرى في منطقة المشرق، بما في ذلك الصراع مع الدولة العثمانية الذي أخذ طابعًا طائفيًا شهيرًا.

لقد تمكن الفرس من بسط سيطرتهم على الدولة العباسية في ولاية الخليفة العباسي المأمون. ومن المعروف أنهم ساهموا في تأسيس هذه الدولة[2]. ولكن الزحف التركماني جنوبًا وشرقًا أدى إلى سيطرتهم على فارس وبرز منهم الشاه إسماعيل الأول، مؤسس أسرة الشاهات الصفويين، رغم أن المؤرخين يعيدون تلك السيطرة إلى صفي الدين أردبيلي 1251 ـ 1324 م، ومن المعروف أن تيمورلنك منح أردبيل وقراها للأسرة الصفوية[3].

وهكذا ظهرت الدولة الصفوية التي سيكون لها دور بارز في

---

(1) مرتضى مطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي، رابطة الثقافة الإسلامية، طهران، 1997، ص 94.

(2) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، دار العلم للملايين، بيروت، الدولة العباسية.

(3) عباس إسماعيل صالح، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية**، دار النفائس، بيروت، 1999، ص 89.

المسرح الدولي للأحداث. هذه الأسرة نشأت على قاعدة الفرق الصوفية ومرّت بأربع مراحل منذ العام 1293، حيث امتد توحيد إيران والزحف غربًا وشرقًا حتى العام 1736 م. عندما سقطت هذه الدولة. ومن المؤكد أن هؤلاء الحكام التركمان الذين ضموا إليهم جميع مكونات البلاد العرقية من بلوش وأوزبك وفرس وعرب وغيرهم اتجهوا للتشيع. فقد كان سكان إيران بغالبيتهم الساحقة يدينون بالإسلام على المذهبين الشيعي والسنّي (حيث انتشر التسنن بين الأفغان والبلوش والأكراد وبعض الترك والفرس). هذا وقد ازدادت نسبة الشيعة عقب الإعلان الذي أطلقه الشاه إسماعيل محددًا فيه أن المذهب الرسمي للدولة هو المذهب الشيعي[1].

إن من الإنصاف القول: إن إجبار السنّة على التحول إلى المذهب الشيعي لم يكن بالقوة، ولكن ظهور سلطان جديد (1447 ـ 1460) وإعلانه للملأ عن تحوله للتشيع دون أن يحيد عن خط التصوف، دفع مريديه من التركمان والأكراد لاتباع ذلك، علمًا أن الغالبية العظمى من الفرس كانوا من الشيعة أصلاً[2]. ويقال هنا إنّ الاهتمام الذي أولته الدولة في عهد إسماعيل الأول ودعمهم بكافة الوسائل أدى إلى سرعة انتشار هذه الثقافة بين السكان من مختلف الأعراق. ومما يجدر ذكره أن التشيع كان على أشده بين عرب إيران، ناهيك عن العراق شمالاً وجنوبًا.

وما ميز عصر الدولة الصفوية، هو الحروب بينها وبين العثمانيين

---

(1) عباس إسماعيل صالح، **تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية**، مصدر سابق، ص 115.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

السنّة، وكذلك المعاهدات المعقودة بينهم، فقد كانت الحروب كرًّا وفرًّا على امتداد قرون ثلاثة، وفي رأيي أن الدولة الصفوية حفظت التشيّع في إيران بينما أزيل هذا المذهب من مصر الأيوبية بالقوة، وكذلك من شمال أفريقيا، ناهيك عن مناطق واسعة من الدولة العثمانية، وخاصة في كيليكيا وأنطاكيا وحدثت مجازر مشهودة، بحيث تحول قسم من الشيعة إلى الغلو.

بُعيد سقوط الدولة الصفوية، تولت السلطة الأسرة القاجارية عام 1795، في ظل الفوضى والحروب المحلية، هذا وقد ورث القاجار جميع مساوئ الدولة الصفوية مثل التبعية للغرب والاستبداد الداخلي. وخسرت إيران في عهدهم المزيد من الأراضي والثروات، حيث باع القاجاريون مصالح البلاد لقاء أثمان بخسة[1]. وقد استمر عهدهم حتى 1925 لتأتي أسرة بهلوي 1925 ـ 1978 م.

برزت المؤسسة الدينية في إيران كقوة مؤثرة في المجتمع في العهدين الصفوي والقاجاري. وازدادت قوة في العصر البهلوي حتى تمكنت من القيام بالثورة بقيادة الإمام الخميني عام 1979. وقد برز من أولئك القادة آية الله الكاشاني الذي ظل معارضًا للنظام البهلوي حتى وفاته عام 1962، بينما ظهر مراجع كبار أرادوا إبعاد الحوزة عن السياسة مثل آية الله البروجردي المتوفى عام 1962؛ ليظهر الإمام روح الله الخميني عام 1962 تزامنًا مع اتساع نطاق مرجعيته التي شملت أرجاء البلاد كافة[2].

---

(1) فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، مركز الأهرام للترجمة النشر، القاهرة، 1981، ص 61.

(2) جلال الدين المدني، **تاريخ إيران السياسي المعاصر**، ترجمة سالم مشكور، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1993، ص 19.

كان للمؤسسة الدينية في إيران دور تقدمي معادٍ للغرب المهيمن على اقتصاديات إيران، خاصة بُعيد ظهور النفط، وبدا الخميني المرجع الأبرز والداعية إلى الجهاد في كتابه «كشف الأسرار»؛ ما دفع آية الله الكاشاني إلى القول إنّ السيد الخميني هو الرجل الوحيد الذي يؤمل أن يهتم من بعدي بآمال الشعب الإيراني وتطلعاته[1].

لقد حاول آخر ملوك إيران الشاه محمد رضا بهلوي تدجين المؤسسة الدينية من خلال ما سماه بالثورة البيضاء، وللإنصاف فإنّ الإمام الخميني كان الوحيد الذي تحرك من بين العلماء لمواجهة هذا المخطط، ومن الجدير ذكره أن هذه الثورة البيضاء حققت لإيران تقدمًا صناعيًا لافتًا. وفي الآن ذاته أغرقت البلاد بالفساد والنهب والتبعية للغرب، وهو ما مهد لظهور الثورة الإسلامية تاليًا.

بُني النظام السياسي في إيران بُعيد إعلانها جمهورية إسلامية عام 1979، عندما تمكن علماء الدين والقوى السياسية المعارضة، من هزيمة نظام الشاه محمد رضا بهلوي. بني هذا النظام على الأسس التي تضمنها كتاب الإمام روح الله الخميني «الحكومة الإسلامية» وآخرين. (آية الله منتظري وآية الله خامنئي)، وقد عرضناها في الباب الأول.

لقد كان حجر الزاوية في هذا النظام، تلك الأسس التي سار عليها الإمام علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع، ومن قبله سنّة رسول الله محمد ابن عبد الله في سيرته السياسية، وبإعلان الالتزام بحتمية ولاية الفقيه في زمن الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (محمد بن

(1) جلال الدين المدني، **تاريخ إيران السياسي المعاصر**، مصدر سابق، ص 20.

الحسن المهدي) على قاعدة الولاية النائبة عن الإمام الغائب، ما اعتبره مفكرو النظام أساسًا صالحًا لتكوين جمهورية إسلامية.

لقد جاء تطوير العناصر التي استند عليها رسول الله في تكوين نظام سياسي وإداري في دولة المدينة، وكذلك ما قدمه المؤسس ورفاقه من اجتهادات تنطلق من تلك الأسس (وقد رأيناها في الفصل الثالث من الباب الأول)، جاء متضمنًا في الدستور (كما سنرى) مع استمرار الإشارة إلى تلك العناصر، سواء في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة أو أقوال الأئمة الاثني عشر التي تنبع من هذين المصدرين، وهو ما يعد خطوة غير مسبوقة في الدساتير العالمية.

إن النماذج الإسلامية من الأنظمة التي عرضنا (الفاطمية، العثمانية) لا شك تختلف عما ستكون عليه الجمهورية الإسلامية في إيران، هذا الاختلاف نابع من اعتبار المجتهدين الشيعة أنهم يمثلون الإسلام الحق في نظريته السياسية والاجتماعية، وذلك عندما اعتبروا المذهب الجعفري، أيْ ما يمثل الخطوط الأساسية التي وضعها الإمام جعفر بن محمد (الصادق) في المسائل السياسية والإدارية تحديدًا. وهذه الخطوط الأساسية متوفرة في العديد من الدراسات التي صدرت قديمًا وحديثًا، ولعل ميزة المؤسس (الإمام الخميني) أنه انطلق إلى إعلان جمهورية إسلامية في عصر الغيبة الكبرى (كما رأينا في الفصل الأول والثالث) بينما كان آخرون من العلماء، يرفضون هذه الخطوة انتظارًا لظهور الإمام الثاني عشر[1] (محمد بن الحسن المهدي).

---

(1) انظر: الإمام الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 3؛ حميد حسيني، **كتاب شناسي أنديشه سياسي**، تهران، انتشارات وزارت خارجة، 1371، هـ.ش، ص 84.

إنّ في ما قدمنا في الباب الأول من نماذج عن أنظمة سياسية إسلامية، وما سنقدمه في هذا الباب من نموذج «عن النظام السياسي في إيران ـ وعلاقته بالنظام السياسي في الإسلام»، يعطي مجالاً للمقارنة والتأمل في الجوهر والمسارب التي اتخذتها النظرية والتطبيق من المعطيات الإسلامية، لتكوين نظام سياسي يستند إلى النظام الذي كوّنه الرسول وخلفاؤه الراشدون تحديدًا. أما الجمهورية الإيرانية في توجهها الإسلامي فإن تميزها يتركز في الحداثة والمعاصرة معًا وما قدمته من مثال عن ديمقراطية إسلامية تستند إلى نظرية الشورى والوصية معًا[1]. بينما ظهرت تأثيرات الحداثة والسيرورة الديمقراطية للغرب، على حركية إنتاج دستور يتضمن اللجوء إلى صناديق الاقتراع والاستفتاء الشعبي معًا. فالوصية ظهرت في الولاية النائبة وصولاً إلى إقرار ولاية الفقيه، مشرعًا وحاكمًا، بينما كان للشورى أن تبسط ظلها (في الاجتهاد) على تشكيل مجلس الشورى ومجلس الخبراء وغيرها من المؤسسات الديمقراطية التي سيجري تفصيلها في هذا الباب، في تزاوج واضح مع الحداثة الغربية التي أقر الدستور مشروعية الاستعانة بها.

إن النظام السياسي الإسلامي الذي قدمنا عناصره بدءًا من عصر الرسول والراشدين، مستندًا على النظام السياسي بأنواعه العديدة التي فصلها أرسطو قبل ذلك بزمن بعيد، نتلمس عناصره في النظام الإيراني بعيد انطلاق الثورة، لتحديد مدى انطباق هذا على ذاك. فقد أعلنت الجمهورية على أساس أنها إسلامية على قاعدة ما قدمنا في الباب الأول عبر المنظور الشيعي فهل هي كذلك؟

(1) فقد أنتجت تفاعلات عصر الغيبة الكبرى اتفاقًا على نظام الولي الفقيه؛ انظر: الفصل الثالث.

جاء انفجار الثورة في المملكة الإيرانية على نظام الشاه محمد رضا بهلوي ـ الذي ورث والده وارث المملكة القاجارية عام 1924، والتي أصدرت الدستور عام 1906 ـ تطورًا طبيعيًا لعوامل متعددة تفاعلت لتدفع بالأمور إلى النتيجة التي وصلت إليها، وهي إسقاط النظام في العاشر من شباط (بهمن) عام 1979. وكان بديهيًا أن الذي قاد الثورة بنجاح هم العنصر الفاعل في المجتمع الإيراني التعددي (فرس، أتراك، بلوش، عرب، أكراد)، ونعني بهم الفقهاء. ذلك أن طبيعة تطور هذا المجتمع، واعتناق الغالبية العظمى لشعبه مذهب أهل بيت النبي (التشيع)، من البديهي أن يكون الفقهاء هم الحكام على الملوك، والأقدر، استنادًا لطبيعة المذهب، على تحريك هذا المجتمع بالاتجاه الذي يريدون. وشاءت الظروف أن يبرز من بينهم عالم دين امتلك تلك الصفات القيادية الأساسية: ألا وهو الإمام روح الله الموسوي الخميني.

وصل الإمام الخميني إلى مرتبة الاجتهاد (المرجعية الدينية) باكرًا، وأصدر رسالته العملية (تحرير الوسيلة)[1] عام 1384هـ / 1963م، لكنه كان مقلَّدًا مجتهدًا، وزعيمًا شعبيًا قبل ذلك. ففي هذا العام نُفي إلى تركيا من قبل السلطة، ما أتاح له من الفرصة كما يقول: «كنت فارغ البال تحت النظر والمراقبة فيها (مدينة بورسا) أحببت أن أدرج التعليقة في المتن، لتسهيل التناول وقد وفقني الله تعالى لأضيف إليه «تحرير الوسيلة» مسائل كثيرة الابتلاء..»[2].

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ص 2.

(2) المصدر نفسه.

أمّا كتاب (وسيلة النجاة) الذي هو تصنيف «الفقيه الأصفهاني»، فقد قام الإمام الخميني بالتعليق عليه أو تحريره كما يعبّر. وهذا التعليق أو التحرير، هو بمثابة إعلان عن وصول عالم الدين الشيعي إلى مرتبة الاجتهاد المطلق. وهو أمر ضروري لإثبات الأعلمية، ولكنه ليس مجرد أمر يتسم بالشكلية[1]. فقد وصل الإمام الخميني إلى مرتبة الاجتهاد والتقليد قبل ذلك. وليس من شك في أن هدفه من ذلك التحرك السياسي إلى جانب اجتهاده في الدين، هو في سبيل إقامة الجمهورية الإسلامية. حيث كان يعتبر أن إيران عاصمة الشيعة، وهذا ما نجده جليًا في مقدمة كتابه حيث يقول: «ونرجو من الله التوفيق لرفع البليات عن بلاد المسلمين، سيما عاصمة الشيعة، ولقطع يد الأجانب عنها»[2].

إنه لمن البديهي أن يكون إيمان عالم الدين الشيعي منطلقًا من أن الإسلام هو التشيع. والجلي في هذا الأمر، أن النظرية الإسلامية للدولة في هذا المذهب تمّ وضعها في زمن أقدم مما فعله الماوردي أو البغدادي. فالباحثون يعتقدون كما أوضحنا، أن تشكيل نظرية لنظام سياسي إسلامي في مذهب السنّة والجماعة جاء كردّة فعل على توفر النظرية الشيعية، وظهور البويهيين في الشرق والدولة الفاطمية الشيعية في المغرب.

السؤال المشروع الذي يطرح نفسه هنا، كيف تمكن المجتمع

(1) زهير غزاوي، **المؤسسات الدينية الإسلامية والكيان الصهيوني**، دار الغدير، بيروت، 1996، ص 116.

(2) **تحرير الوسيلة**، مصدر سابق، ص 2.

الإيراني المتعدد الأعراق، من الحفاظ على وحدته الوطنية بُعيد سقوط المملكة القاجارية، رغم كل محاولات القوى العظمى (روسيا، بريطانيا) تفكيكه؟

ما من شك، في أن الإيديولوجيا الإسلامية الأممية من جهة، وغلبة التشيع ووجود مرجعياته القوية في إيران من جهة ثانية، كانا العنصر الأساسي لتقديم إجابة مقنعة عن هذا السؤال. أما العناصر الأخرى، فلعل أبرزها الدور الإقليمي الذي حملته الأنظمة الإيرانية المتعاقبة باتجاه الغرب والشرق. وخاصة نحو العراق الذي تمكنت من السيطرة عليه في أزمان متفرقة بدءًا من العصر البويهي، ويضاف إلى ذلك الحرب العراقية على الثورة الإسلامية عام 1980 بتحريض من الإدارة الأمريكية. ويشار هنا إلى المحاولات الكردية الداعية للانفصال، بدءًا من العام 1946. عندما تشكلت جمهورية مهاباد لمدة قصيرة في المدينة الكردية المسماة بهذا الاسم[1]. وكذلك ظهور مساعٍ انفصالية قادها الدكتور عبد الرحمن قاسملو (زعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني الإيراني) ثم تراجع عنها، وتمَّ اغتياله بعد ذلك في فيينا عام 1989[2].

لقد تمكن الإمام الخميني من الحفاظ على الوحدة الوطنية لإيران في زمن الفوضى التي أعقبت الثورة. وتمَّ ذلك بفضل الشعارات

---

(1) وليم إيغلتون الابن، **جمهورية مهاباد**، ترجمة أحمد سمور، دار النهار، بيروت، 1970.

(2) جيرار شاليان، **الأكراد وكردستان**، ترجمة فؤاد جديد، مركز الدراسات، دمشق، ص 198 ـ 225.

الإسلامية مترافقة مع محاولة للتطبيق العملي للإسلام، من زاوية المساواة بين شعوب الجمهورية، ما منع بروز النزاعات القومية (المتوقعة) بين هذه الشعوب ودفعها إلى تأييد الثورة والدفاع عنها في وجه شعارات التقسيم التي رفعها النظام العراقي، خاصة بين عرب منطقة خوزستان النفطية، والتي تقطنها غالبية عربية.

لم تسجل محاولات انفصالية ذات أهمية تذكر طوال أكثر من ربع قرن، من تأسيس الجمهورية الإسلامية. وجاء التفاف الجماهير حول الإمام الخميني مؤشرًا بارزًا على نجاحه في مشروعه الإسلامي؛ سواء في الحرب أو البناء لتصبح إيران قوة صناعية وتقنية واقتصادية بارزة في منطقة الشرق.

حدد الإمام الخميني مع عدد من المفكرين الإيرانيين من «الفقهاء». الأسس العريضة للنظام السياسي الإسلامي؛ معتبرين أنّه من الضرورة في عصر الغيبة الكبرى، وجود دولة ذات نظام سياسي إسلامي مؤسس على مذهب أهل البيت، هذا وقد ساهم مفكرون وعلماء ومراجع عرب في هذا الموضوع «كالسيد محمد باقر الصدر»، و«الشيخ محمد مهدي شمس الدين»، ممن أشرنا إلى إسهاماتهم في الباب الأول من هذا البحث. وبذلك وضعت نظرية متكاملة للحكم والإدارة (تم الحديث عنها في الفصل الثاني).

هذه النظرية تميزت عما قام به الجانب السنّي بأنها اعتمدت مفهوم «الولي الفقيه» كنائب للإمام الغائب في عصر الغيبة الكبرى. ولكن الأهم في هذه المسالة «أن هذه النظرية» أتيح لها أن توضع موضع التطبيق في إيران بُعيد الثورة. وعلى أساسها تمَّ تطوير النظام

السياسي عبر الاجتهاد، بوضع الدستور (الذي سنعرض عناصره الإسلامية في هذا الفصل)، ثم إقرار ضرورة الاستفادة من معطيات التقدم الديمقراطي في العالم الغربي أو اقتباس ما لا يتعارض منه مع الإسلام، وبذلك دخلت مسألة اللجوء إلى صناديق الاقتراع، لتحديد معالم السلطة، بدءًا من قاعدة الهرم وصولاً إلى قمته (أي الولي الفقيه). وأقر أيضًا ضرورة طرح الدستور للاستفتاء العام (رغم إسلاميته)، وهو ما أثار اعتراضًا كبيرًا من مفكري أهل السنّة، ومن آخرين (كما سنعرض في حينه).

الفارق الجوهري بين النظام السياسي في إيران، والمرتكز على الاجتهاد الإسلامي القائم على مذهب التشيع، وبين أنظمة اعتبرت أنها إسلامية «كالسعودية» وموريتانيا وباكستان وغيرها، هو الفارق بين كتاب الماوردي (الأحكام السلطانية) وكتب الإمام الخميني والخامنئي والمنتظري وغيرهم من مفكري الشيعة الذين استفادوا من معطيات الحداثة، معتمدين على انفتاح باب الاجتهاد أبدًا. ومما لا شك فيه أن مفكرين كثيرين من غير الشيعة، ورغم انتماء بعضهم إلى تيارات إسلامية «كالإخوان المسلمين» أقرّوا بوجود الديمقراطية الإسلامية، كما سنرى في «هذا الفصل» بعيدًا عن نقدهم مسألة التطبيق في النظام السياسي في إيران. هذا وبرغم اعتراض الإمام الخميني على اعتماد مفهوم الديمقراطية باعتباره مفهومًا غربيًا، وأنّ الإسلام يكفي للتعبير عن إشكالية تداول السلطة وشكل النظام بما يتقاطع مع الديمقراطية، فإن هذا المفهوم يطغى على الصياغات السياسية عند الحديث عن أي نظام سياسي يتشكل في العالم الإسلامي، بما في ذلك إيران، وهو ما سنتطرق إليه عند النقاش حول الدستور.

المبحث الأول:

التأسيس والدستور

أولًا ـ تبويب الدستور

إن المثير للجدل اليوم، هو هل أن الكيان الإيراني يشكل نظامًا سياسيًا إسلاميًا؟ فليس من تطبيق يتسم بالكمال في هذا العالم، وتتصارع وجهات النظر حول هذا الموضوع كعهدها دائمًا.

لقد طرح الإمام الخميني أفكاره عن الجمهورية الإسلامية، أثناء وجوده في النجف لاجئًا سياسيًا عبر كتابه (ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية). وسعى إلى إقامة الجمهورية عبر ثورة شعبية قادها وعلماء الدين، بحيث تفكك جهاز المخابرات عبر المظاهرات والعصيان المدني، دون اللجوء إلى أي عمل عسكري. هذه الثورة الشعبية وإيمان الجماهير بالقائد، من خلال الأفكار الإسلامية، واقتناعها بصوابية مبادئه التي تحدث بها عن فساد النظام، وسيطرة الحركة الصهيونية، والاستعمار الغربي وسيطرته على مقدرات إيران، هذه الحركة تمكنت خلال عشرة أيام «من شباط (بهمن) 1979»، من دفع الشاه محمد رضا بهلوي إلى التنازل عن السلطة ومغادرة البلاد، وعودة

الإمام الخميني على متن طائرة فرنسية إلى طهران وتسلم السلطة وإقامة الجمهورية الإسلامية في الحادي عشر من شباط 1979.

المرحلة الانتقالية التي تلت الانتصار تميزت بالفوضى، ولكن التفاف أحزاب المعارضة حول الثورة وكذلك الجماهير المؤمنة، مكن من وضع الدستور، وإجراء الانتخابات العامة، والسعي إلى تأسيس سلطة تنفيذية من النخب المثقفة التي لجأت إلى أوروبا وخاصة فرنسا، وكان «أبو الحسن بني صدر» أول رئيس للجمهورية، وأصبح الإمام الخميني أول وليٍّ فقيه لدولة ترفع شعار الجمهورية «الإسلامية» في التاريخ الإسلامي المعاصر.

تضمن الدستور العديد من الأبواب، الإسلام دين ودولة، وإذا كان الأمر كذلك فالقرآن الكريم هو الدستور الأوحد أو الأعلى للدولة الإسلامية، وعندما يوضع الدستور في الدولة التي تقول إنها كذلك، فسيصبح حكمًا الوثيقة الأعلى في هذا النظام هو القرآن الكريم، فالمفاضلة بين النص الإسلامي المنزل، وبين النص الدستوري ليست مطروحة إذن[1].

الدستور الذي يقود جمهورية إيران الإسلامية بعد انطلاق الثورة، لم يكن الأول لدولة إسلامية، فقد سبقه عام 1906 (إثر نشوء الحركة الدستورية المسماة بالمشروطة)، دستور ينص أيضًا على أنَّ دين الدولة هو الإسلام، وأن المذهب الجعفري هو المذهب الرسمي لها، وفي عام 1907 تمَّ تعديل الدستور الذي واجه مشكلات كبرى، ولكنه

---

(1) الترجمة العربية للدستور، كتاب **الثقافة الإسلامية**، دمشق، 2004، ص 243، ومنه استقينا المعلومات الآتية.

استمر. وفي 3/8/1979 اختار الشعب الإيراني مجلسًا للخبراء من 73 خبيرًا لوضع الدستور الجديد. وأنجز العمل في 15/11/من العام نفسه ثم طرح على استفتاء شعبي بعد إمضائه من قبل الإمام الخميني.

أعيد النظر في الدستور بعد عشر سنوات، بواسطة لجنة من الخبراء 8/7/1989 قبل رحيل مؤسس الجمهورية، فأمضاه أيضًا ووافق عليه الشعب باستفتاء عامّ بعد شهر من الزمن. هذا الدستور الذي يقع في مقدمة و14 فصلاً، ويحتوي على 177 مادة كان قبل التعديل يتألف من 12 فصلاً و175 مادة، وأصبح يتضمن الفصول التالية:

يتألّف الفصل الأول من المواد 1 إلى 14 ويحتوي الأصول العامة لبنية الدولة الإسلامية. «النظام جمهوري إسلامي قائم على مبادئ التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة والمعاد. كما تؤكد مواد هذا الفصل على حرية وكرامة الإنسان، واجتهاد الفقهاء من القرآن وسنن المعصومين وإلغاء أي نوع من الظلم، ورفض الخضوع إليه، وإقامة العدل في المجتمع في ظل الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي ضمن وحدة المجتمع الإسلامي الذي يناط بحكومته أهداف خلق مجتمع صالح»[1].

الفصل الثاني ويتضمن: لغة الدولة والكتابة والتاريخ، المواد 15 ـ 18.

---

(1) ناصيف نعمة، **الإمام الخميني: فكره والتغيير الذي أحدثه**، أطروحة دكتوراه في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول، بيروت، 1995، ص 378.

الفصل الثالث: يتضمن حقوق الشعب الإيراني، ويؤكِّد على تساوي هذه الحقوق بين جميع أفراد الشعب بقومياته المختلفة، وإلغاء أي تمييز بسبب القومية أو العرق أو اللغة أو اللون، المواد 19 ـ 42[1].

الفصل الرابع: يتضمن الاقتصاد والشؤون المالية، «الاستقلال الاقتصادي، مكافحة الفقر، تأمين وسائل العمل، عدم حصر الاقتصاد بالحكومة»، المواد 43 إلى 54.

الفصل الخامس: سيادة الشعب وسلطات الدولة، «السلطة التشريعية ـ السلطة القضائية وإعطاء الحق للوليّ الفقيه الإشراف على السلطات الثلاث»، المواد 56 ـ 61.

الفصل السادس: يبحث مسؤوليات السلطة التشريعية، انتخابات مجلس الشورى، عدد النواب، المواد 62 ـ 99.

الفصل السابع: ويختص بصلاحيات مجالس الشورى أو المجالس الاستشارية، المواد 100 ـ 106.

الفصل الثامن: القائد (الولي الفقيه) ومجلس القيادة، المواد 107 ـ 112.

الفصل التاسع: ويشتمل على صلاحيات السلطة التنفيذية، واجبات رئيس الجمهورية في تنفيذ الدستور، رئاسة السلطة التنفيذية، التنسيق بين السلطات الثلاث، مدة الرئاسة وصفات الرئيس. رئيس

---

(1) نعمة ناصيف، **الإمام الخميني، فكره والتغيير الذي أحدثه**، مصدر سابق، ص 379.

مجلس الوزراء، والوزراء، تعيينهم، واجبات رئيس مجلس الوزراء، متى تستقيل الوزارة. واجبات الجيش وقوات حرس الثورة[1]، المواد 113 ـ 151.

الفصل العاشر: السياسة الخارجية، المواد 152 ـ 155.

الفصل الحادي عشر: السلطة القضائية، المواد 156 ـ 174.

الفصل الثاني عشر: ينص على تأمين حرية وسائل الإعلام العامة وكيفية إدارتها، الإذاعة والتلفزيون، المادة 175.

الفصل الثالث عشر: مجلس الأمن الوطني الأعلى، المادة 176.

الفصل الرابع عشر: إعادة النظر في الدستور أو تعديل الدستور المادة 177.

وقد أعيد النظر بإضافة الفصلين الثالث عشر والرابع عشر، وتمَّ تغيير عنوان الفصل الثاني عشر من وسائل الإعلام إلى تحديد ذلك بالإذاعة والتلفزيون، كونهما مؤسستين رسميتين، ولم يشر إلى الصحف؛ لأنها تعتبر في إيران مؤسسات خاصة يفترض أن تتمتع بالحرية الكاملة بما لا يخالف الدستور أو إسلامية الدولة.

ثانيًا ـ ولاية الفقيه

يحتوي الدستور على مقدمة لا يمكن فصلها عن النصوص، فهي مهمة لسعيها إلى تحليل فلسفة النظام الإسلامي في إيران، وربطها بالنهضة الإسلامية هناك، بعد ما قام به الشاه من نفي الإمام إلى

(1) ناضيف نعمة، مصدر سابق، ص 384.

الخارج عام 1382هـ 14/ 11/ 1964 وذلك بعد تنظيم مقاومة فعالة للنظام، انتهت بسقوطه أوائل عام 1979.

ويتسم هذا السعي بالأهمية، نظرًا للتحديد المسبق للخطوط العريضة التي تقوم عليها إيران الإسلامية، فهي تتخذ من نظام الولي الفقيه، عنصرًا أساسيًا للدولة من جهة وهي تحدد دور إيران في العالم الإسلامي كساعية للوحدة الإسلامية الشاملة، حين تتحدث عن دور الجيش من جهة أخرى: «حيث تحمل القوات المسلحة أعباء الرسالة الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله والنضال من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم»[1]. وأن يكون القرن الخامس عشر لهجرة الرسول الأكرم (ص)، قرنًا تحقق الحكومة العالمية للمستضعفين وهزيمة المستكبرين كافة، في إشارة إلى ظهور الإمام المهدي.

الدستور إذن يعطي إيران دورًا إسلاميًا شاملًا؛ بحيث تمتلك السلطة الحق في السعي إلى تطبيق الشريعة أو المساعدة على تطبيقها في أي مكان في العالم، دون أن تهتم بخرق الدستور والتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى. ولكن الأهم في موضوع كهذا، هو ما نصّت عليه المادة الحادية عشرة من الفصل الأول، بحكم الآية الكريمة، ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 92)، إذ يعتبر الدستور أن المسلمين هم أمة واحدة، وعلى حكومة إيران إقامة كل سياساتها العامة، على أساس تضامن الشعوب الإسلامية ووحدتها، وأن تواصل سعيها من أجل

---

(1) من مقدمة الدستور الإيراني.

تحقيق الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي. وهذا يحسم الجدل حول مسألة التدخل فإقامة الوحدة الإسلامية أو السعي لذلك، يعني إعطاء السلطة الإيرانية، مبررًا دستوريًا لَفعل كهذا في إطار العالم الإسلامي، بما في ذلك دعم جماعات إسلامية وحدوية في الدول الإسلامية المختلفة، وتلقى اتهامات بالتدخل في الشؤون الداخلية والصدام مع مؤسسات دولية كالأمم المتحدة وغيرها، وهو ما حدث فعلًا في مرحلة ولاية الإمام الخميني[1] 1979 ـ 1989.

هذا الأمر حُسم دستوريًا أيضًا عندما أقرت المقدمة بتطبيق ولاية الفقيه كما يلي: «اعتمادًا على استمرار ولاية الأمر والإمامة، يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط، والذي يعترف به الناس باعتباره قائدًا لهم «مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»[2].

---

(1) منذ بداية الثورة واحتلال السفارة الأميركية عام 1979، أقدمت عدة من الدول على قطع علاقاتها الدبلوماسية بإيران متهمة إياها بالسعي لتصدير الثورة، ومن هذه الدول: الولايات المتحدة الأميركية، مصر، العراق، تونس، الجزائر، المغرب، . . إلخ. ولكن الأمور تغيرت بعد رحيل الإمام حيث جرى حوار واسع مع دول عديدة، وتمت إعادة العلاقات ما عدا أميركا ومصر، ما يعني انعطافًا حادًا في السياسة الخارجية، وإن ظل التحرك ضد المشروع الصهيوني وإسرائيل من ثوابت الموقف الإيراني.
هذا وتلتزم إيران بميثاق المنظمة الدولية (الأمم المتحدة)، وتعتبران وجودها فيها جزءًا من النضال لجعل المستضعفين يأخذون مكانهم القوى فيها لانتهاء هيمنة الدول العظمى أو المستكبرين.

(2) هذا الأمر ينسجم مع الاجتهاد الشيعي بأن علماء الدين هم الولاية النائبة في عصر الغيبة الكبرى، وهم يستندون إلى حديث الإمام الحسن العسكري (ع) الإمام الحادي عشر من أئمة أهل البيت، الذي يقول فيه: أمّا من الفقهاء من كان صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا لهواه، مطيعًا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، إضافة إلى غيره من الأحاديث التي وردت بهذا الخصوص.

فهذا الوليّ الذي يمثل عمليًا (رسول الله) في حكومة إسلامية، يجب أن يتجاوز معضلة اعتراف الناس به أولاً، هذا الاعتراف سمة المذهب الجعفري وحده في تكوين مرجعيات دينية لها إضافة إلى صفة النفوذ السياسي أيضًا، وبهذا يصبح العالم الإسلامي كله وكذلك العالم، حالة تكليفية تلقى على كاهلها أعباء السعي إلى الإصلاح فيها وتقديم الفتاوى، بل وحشد القوى والتحريض وإثارة الحماس لهذا الإصلاح بما في ذلك المقاومة المسلحة للقوى المهيمنة وهي غالبًا غربية.

إن اعتراف الناس بالولي الفقيه أولاً: ثم آليات اختياره من قبل الشعب عبر الاقتراع الحر كما حدّدها الدستور في الفصول اللاحقة، يجعل من وجود هذا الرجل «الولي الفقيه» أمرًا بالغ التعقيد في الحياة السياسية، واتساع صلاحياته (كما ذكرنا في الفصل الثاني) أمرًا استثنائيًا، يقترب بها أحيانًا من أن يحكم منفردًا رغم وجود الدستور ومجلس الشورى.

ثالثًا ـ الأمة الإسلامية الواحدة

من مسوغات التدخل في الدستور الإسلامي الإيراني ـ أيضًا ما جاء في الفقرة «ج» من البند السادس من المادة الثانية في الفصل الأول، والتي تحدد الأسس التي يقوم عليها نظام الجمهورية الإسلامية وهذه الفقرة تنص على: «محو الظلم والقهر مطلقًا ورفض الخضوع لهما».

وهذا ببساطة يعني التحرك إلى الله، ومساعدة كل مظلوم في الأرض، ما يفسّر على صعيد التطبيق، دعم كل حركات التحرر في العالم سواء أكانت إسلامية أم غير ذلك.

المقدمة والفصل الأول في تحديدهما للأصول العامة، ربطا كل نشاط في الدولة بالدين الإسلامي «انطلاقًا من الإيمان الأصيل بحكومة القرآن العادلة الحقة». كما ورد بالنص في المادة الأولى من الدستور، وهنا يرد ذكر مفجر الثورة (الإمام الخميني)، ومما لا شك فيه أن وضع اسم شخص بعينه في دستور دولة يفترض به الاستمرارية وتجاوز الأشخاص الفانين، هدف إلى تخليد المؤسس، باعتبار خطوته تلك من أبرز الحركات الإسلامية باتجاه التطبيق التي كتب لها النجاح بعد سلسلة من الحركات والثورات الفاشلة على امتداد ديار الإسلام[1].

وهنا تستطرد المادة الثانية لتحدِّد بعض الأسس، كالإيمان بالله وحاكميته، والإيمان بالوحي (القرآن) والإيمان بالآخرة، والإيمان بعدالة الخالق، الإيمان بالإمامة ودورها المستمر في ديمومة الثورة الإسلامية (ويقصد بالإمامة الاثني عشرية ثم الإمامة النائبة التي تولاها الفقهاء بعد الغيبة الكبرى، كما أشرنا في حينه)، ثم الإيمان بكرامة الإنسان وحريته الملازمة لمسؤوليته أمام الله، والاجتهاد المستمر للفقهاء على أساس الكتاب وسنة المعصومين (الأئمة الاثني عشر)، وأخيرًا الاستفادة من تجارب الأمم ومنجزات البشرية العلمية.

وهكذا توضع الأسس الإسلامية جميعًا في هذه المادة لتكون دولة ملزمة بتطبيق الشريعة الإلهية، ورفض كافة الشرائع غير المنسجمة معها.

---

(1) اعتبرت الصحيفة الأميركية (نيويورك تايمز) الإمام الخميني رجل القرن العشرين في عددها المكرس للألفية الثالثة من نهاية عام 1999. انظر: عادل رؤوف، **الإمام الخميني رجل القرن الواحد والعشرين: ركائز ومعوقات مشروعه الإسلامي**، دار الحق، بيروت، 1998.

يلفت النظر في الفقرة السادسة، ما ورد فيها حول كرامة الإنسان وحريته، وربطها بالمسؤولية أمام الله والواقع أن ربط الحرية بالمسؤولية وبالإسلام، يعبّر عمليًا عمّا سمِّي «بمشكلة الحرية» وأنها في مواقع القيود الكثيرة المفروضة عليها من النظام الدولي تصبح غير ذات معنى، وبهذا فإن دستور إيران الثورة أبعد ما يكون عن الحرية المطلقة أو «الليبرالية»، وهذه النزعة الأخيرة من جملة ما يسعى الفقهاء الدستوريون الأوروبيون، وفي الولايات المتحدة الأميركية لجعلها جزءًا ليس في الدساتير، بل في القوانين التي تفسر مواد الدساتير.

وتبدو المادة الخامسة في الدستور، أكثر تحديدًا للإسلام الجعفري، عندما تنص على ما يلي: «في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير وذلك وفقًا للمادة 107».

وبما أنه ليس هناك اتفاق بين مرجعيات الطائفة على هذه المسألة (ولاية الفقيه)، فإن انفراد إيران بها، اعتبر اجتهادًا خاصًا بالإمام الخميني وآخرين سعيًا لوضع النظرية في التطبيق، باعتبارها (في رأيهم) تلائم الواقع الإيراني المتسم بالتعددية من جهة، وتعلّق الشعب الإيراني بمرجعياته الدينية وطاعتها من جهة أخرى[1].

لقد تمَّ استفتاء الشعب على الدستور فأقره، وهذا يعني الموافقة على المادة الخامسة، المثيرة للجدل بين فقهاء الشيعة، مثل كل

(1) لا يوجد في إيران إجماع على نظرية ولاية الفقيه بين المرجعيات الشيعية، ولكن نجاح الإمام الخميني وموقف الشعب منه غلّب وجهة نظره الفقهية على الاجتهادات الأخرى.

الاجتهادات الفقهية السياسية على أيّ حال، ولم تكن هذه المادة مجرد سعي لبسط سيطرة الفقهاء على السلطة في إيران، فقد ظلوا دائمًا هم الحكام على الملوك[1] طوال تاريخ إيران الحديث والمعاصر، ولكن سؤالاً محددًا لا زال موضع بحث وجدل بين نخب إسلامية على امتداد ديار الإسلام، وهذا السؤال يتعلق باستحالة اجتماع هذه الشروط في إنسان واحد، وأنها ربما وضعت لصالح المؤسس تحديدًا، حيث يمتلك كاريزما خاصة ومقدرة أثبتت الأحداث وجودها حول المقدرة الإدارية والسياسية.

طرح المجتهد الشيخ محمد مهدي شمس الدين اجتهادًا مضادًا، هو ولاية الأمة على نفسها في زمن الغيبة الكبرى[2]، ووافقه في ذلك مرجع آخر هو السيد محمد حسين فضل الله[3]. واعتبر ذلك موافقة من مراجع أخرى مثل السيد الخوئي والسيد السيستاني وغيرهم، وذلك رغم تأييد الجميع للسيد الخميني وثورته الإسلامية، علمًا أن المعارضة الإيرانية في الداخل والمنفى تطرح مسألة (ولاية الفقه) في النظام السياسي الإسلامي وليس ولاية الفقيه، وقد أدى ذلك كما هو معروف إلى تنحية أبي الحسن بني صدر، أول رئيس للجمهورية في إيران، وكان اعتراضه على الدستور وولاية الفقيه في صدر الأسباب التي أدت إلى إقالته[4].

---

(1) انظر: سعد الأنصاري، **الفقهاء حكام على الملوك**، دار الهدى، بيروت، 1986: يستعرض المؤلف تاريخ إيران الحديث ويثبت أن الفقهاء ظلوا قادة الشارع الإيراني خلال أربعة قرون من الزمن.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 388، وسوف يتم شرح هذا الاجتهاد في موقع آخر من هذا الفصل.

(3) محمد حسين فضل الله، **تحدي الممنوع**، دار الملاك، بيروت، 1985، ص 211.

(4) **جريدة الحياة**، عدد يوم الخميس 16/ 9/ 1980.

رابعًا ـ الرقابة الإسلامية على الدستور

المادة الرابعة في الدستور ربطت هذه الوثيقة بمؤسسة تعمل على صيانة الدستور، وكان الهدف من ذلك هو أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات وجميع مواد الدستور، وبهذا الاعتبار يتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك أي المصلحة العليا، بما في ذلك طبعًا التطبيق في ممارسة كل أجهزة الدولة لعملها، هذه المؤسسة حالة فريدة من نوعها، وقد هدفت إلى الحفاظ على استمرارية النظام على النهج الإسلامي (الجعفري). ما دام الشعب قد وافق على الدستور بالأغلبية الساحقة، وتأتي موافقة الشعب هنا، بمثابة حجر الزاوية في اكتساب الدستور الإيراني، الشرعية المطلقة في بناء دولة إيران الإسلامية.

إن ما يلاحظ في الفصل الأول من الدستور، تلك المؤيدات القرآنية التي استخدمت لدعم أو تفعيل سبب وضع المواد الدستورية، فقد جاءت عبارة «لا إله إلّا الله» مباشرة في المادة الثانية، والآيتان الكريمتان (وأمرهم شورى بينهم، وشاورهم في الأمر) في المادة السابعة، كما ورد في المادة الثامنة، وكذلك في السادسة والسابعة والتاسعة والعاشرة، ما يمكن أن يكون تحديدًا لسلطة الدولة والمسؤولية الجماعية في الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن ضرورة الحفاظ على استقلال البلاد ووحدتها، ثم عن الأسرة، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...﴾ (سورة التوبة: الآية 71).

ولعل أوضح الاستشهادات القرآنية، ما جاء تعزيزًا للمادة 11 (وقد

أشرنا إليها) بالآية الكريمة ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 92)، أو المادة 14 التي أرفقت بمؤيد من السنّة (حديث للإمام علي): «مجاري الأمور بيد العلماء والأمناء على حلاله وحرامه»[1]. وكذلك حفلت المقدمة بالمؤيدات القرآنية أيضًا، فقد بدأت بالآية 25 من سورة الحديد ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾، ثم أوردت بمناسبة الحديث عن أسلوب الحكم عددًا آخر من النصوص، ربما كان أبرزها ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ (سورة القصص: الآية 5).

أما المادة (14) والخاصة بعلاقة المسلمين بغيرهم فقد استشهدت بالآية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة: الآية 8).

إذن يبدو الدستور الإيراني في مقدمته وفصله الأول حتى المادة 14، درسًا فقهيًا في الأصول الإسلامية للحياة، فلماذا اعتمد المشرعون الدستوريون الإيرانيون نهجًا كهذا في لغة الدستور؟

عادة ما يتجنب واضعو الدساتير تضمينها المؤيدات أو مبررات وضعها، فذلك ما تتكفل به المذكرات الإيضاحية أو القوانين التفصيلية.

وإذا نظرنا إلى محاولات سابقة في وضع دساتير إسلامية لبعض الدول، فإننا نجد محاولتين، إحداهما للمفكر الإسلامي السيد محمد

(1) هذا النص ورد في الدستور على هذا النحو نقلاً عن: **تحف العقول**، ص 227.

باقر الصدر، والثانية للمستشار المصري الدكتور علي أبو جريشة[1]. فإنهما لم تتضمنا مؤيدات إسلامية من قرآن وسنّة للمواد الدستورية، بل اكتفت كل واحدة منهما بإيراد تلك المواد.

المادة الثانية عشرة: وقد أقرت بأن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام وأن المذهب الجعفري الاثني عشري هو السائد، وأن هذه المادة غير قابلة للتعديل إلى الأبد؛ ولكنها بالمقابل وضعت المذاهب الأخرى في إطار الاحترام الكامل: «وأما المذاهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي فإنّها تتمتع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الإرث والوصية)، وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم، وفي كل منطقة يتمتع أتباع أحد المذاهب بالأكثرية، فإنّ الأحكام المحلية لتلك المنطقة ـ في حدود صلاحيات مجالس الشورى المحلية ـ تكون وفق ذلك المذهب، هذا مع الحفاظ على حقوق أتباع المذاهب الأخرى».

أمّا المادة الثالثة عشرة فتنص على:

«الإيرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها ويتمتعون بالحرية في أداء مراسمهم الدينية ضمن نطاق القانون، ولهم أن يعملوا وفق قواعد الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية».

---

(1) علي أبو جريشة، **إعلان دستوري**، الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1988.

هاتان المادتان: وهما تشرعان نوعية المذاهب والأديان في إيران، تخرجان مذاهب وأديانًا أخرى، فعلى صعيد الإسلام ذاته هناك فرق أخرى كثيرة غير معترف بها، وكذلك على صعيد الأديان هناك بوذيون ووثنيون وغيرهم، ولكن المشرع الإيراني اكتفى بالأديان والمذاهب المدرجة أعلاه، ولم يعترف بباقي المذاهب والفرق كالفرقة البهائية مثلاً[1].

أمّا اعتراف الدستور الإسلامي بالزرادشتية فقد جاء خطوة هامة لتشريع وجود أقلية عرقية لا زالت تؤمن بزرادشت، وهي الديانة الرسمية القديمة للإمبراطورية الفارسية، وبما أنه لا بدّ من تبرير لمسألة كهذه، فإن ما يجدر ذكره هنا، أن هذه الديانة تقارب الأديان السماوية الثلاثة من حيث المضمون، ولكن الأهم من ذلك هو العيد القومي للفرس (النوروز) والمتضمن في صلب طقوس الديانة الزرادشتية، ولا تزال جميع طبقات الشعب الإيراني بكافة شرائحه وأديانه تحتفل بهذا العيد ويمارسون طقوسه سنويًا وهو عيد رأس السنة بالتقويم الشمسي حيث تبدأ السنة الفارسية في الحادي والعشرين من آذار من كل عام.

خامسًا ـ شعار الدولة

احتوى هذا الفصل على المواد: «الخامسة عشرة حتى الثامنة عشرة»، وقد عُنون بالتالي: اللغة والكتابة والتاريخ والعلم الرسمي للبلاد، وقد أقر اللغة الفارسية كلغة رسمية، ولكن تُدرس العربية إلى

(1) اعتبرت الفرقة البهائية مرتدة عن الإسلام وعقوبة ذلك القتل حسب الاجتهاد الإسلامي، وجاء تعاون قادتها مع الاستعمار البريطاني والحركة الصهيونية محفزًا على عدم الاعتراف بها.

جانبها لأنها لغة القرآن، ويقر التاريخ الهجري لتاريخ الأحداث والأيام، وأقر أن العلم الإيراني القديم هو علم الدولة، ولكن بإضافة عبارة الله أكبر في الهوامش وإضافة شعار الله في الوسط.

إن أبرز ما يعبر عن إسلامية هذا الفصل، هو توصيف اللغة العربية عند إقرار ضرورة تدريسها بأنها لغة القرآن، ويأتي ذلك اعترافًا واضحًا بأن أبرز دواعي إقرار هذا التدريس، ليس وجود أقلية عربية، يحق لها أن تمارس تعليم لغتها المحلية إلى جانب الفارسية. لقد أقرّت الفارسية اعترافًا بحق تاريخي للفرس الذين أسسوا الدولة التي كانت يومًا إمبراطورية شهيرة ارتبطت بملوكها الذين حملوا لقب كسرى، ولقبها المؤرخون العرب بدولة الأكاسرة أو فارس. ورغم وجود أعراق متعددة في هذه الدولة فإن الإحصاءات الرسمية تشير إلى أن الغالبية العظمى من شعب إيران تتحدث باللغة الفارسية، إلى جانب لغاتها الأخرى الكردية، العربية، التركية، البلوشية.

سادسًا ـ الشعب والحقوق الإسلامية

هذا التعبير (حقوق الشعب)، يدل على حقوق جمعية لأفراد المجتمع مقابل الحقوق الفردية لكل منهم، ولعل أبرز ما في إسلامية مواده، إضافة إلى اعترافه بوجود القوميات والقبائل في المادة الأولى، ما جاء في المادة الثانية، «إن حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب (. . .)، وإنهم يتمتعون بكل ذلك ضمن الإطار الإسلامي».

وتأتي المادة الحادية والعشرون لتؤكد مسؤولية الحكومة (في إطار الإسلام) عن تأمين حقوق المرأة، وكذلك المادة الرابعة والعشرون،

حول حرية الصحافة (ما لم تخلً بالقواعد الإسلامية)، وأيضًا المادة السادسة والعشرون حول الأحزاب والجمعيات. . . إلخ، بأنها تتمتع بالحرية بشرط ألّا تناقض أسس القيم الإسلامية وأساس الجمهورية الإسلامية، وتتبعها المادة 27 عن عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات، شرط ألّا تخلّ بالأسس الإسلامية.

إن ربط الحرية الشخصية، فردية كانت أو للأحزاب والهيئات والجماعات بالأسس الإسلامية، وبوجود اعتراف رسمي بأديان أخرى من الدستور ذاته، وبتعدد الاجتهادات الفقهية حول هذا الموضوع، جعل من هذه المسألة عنصرًا مثيرًا للجدل في الدستور.

فإذا اعتبر الحجاب الإسلامي نموذجًا للحرية الشخصية للمرأة، فإن على القوانين أن تفسر كيف يتم التعامل مع المرأة المسيحية أو اليهودية أو الزرادشتية. أما المرأة المسلمة، فإن الدستور يعني التزامها بالتفسير الفقهي لمسألة الحجاب، فإذا كان اتفاق المذهب الجعفري على إبراز الوجه والكفين واحتياط بعضهم وجوبًا تغطيتهما، وإذا كان اجتهاد المذاهب الإسلامية الأخرى، متناقضًا أحيانًا في هذه المسألة، فيمكن اعتبار هذه المادة المشروطة في الدستور أمرًا خاضعًا لتفسيرات قانونية كثيرة تواكبها.

لقد عمدت الدولة إلى إصدار قانون يسمح للأديان الأخرى برفع الحجاب ضمن مجتمعاتها الخاصة، وبذلك جرى حلُّ هذه المعضلة مؤقتًا مع الإبقاء على كثير من المعضلات الأخرى دون حلّ، ومن بعضها على سبيل المثال الغناء والموسيقى وغيرها كثير.

ومع ذلك وللإنصاف، فإن دولة إسلامية لا يمكنها إطلاق الحرية

الشخصية أو الجماعية إلّا بحدود مبادئها[1] المعلنة، وقيمها النابعة من الأيديولوجيا الإسلامية، وتتساوى إيران بذلك مع دول كثيرة تطرح شعار العلمنة، وتشرّع تقييدات كثيرة على الحرية الشخصية والجماعية ومنها الولايات المتحدة الأمريكية[2].

يعتبر المفكرون أن لا حرية مطلقة حتى في مجال اتخاذ القرارات الذاتية، فالحرية مقيدة بالشرط اللازم والكافي لاتخاذ قرار ما، وما دام هناك شرط فلا حرية، وبتعدد الشروط تتناقص حدود الحرية إلى أدنى حد ممكن، ولكنها تبقى كذلك مقابل العبودية للأشخاص أو الدولة أو الهيئات المسيطرة.

الشرط الإسلامي في الدستور الإيراني، يقيد الحرية، وليس هناك من شك في ذلك، وهو من جهة أخرى يحد من مسألة عدم التمييز بين أفراد الشعب حسب المادة 19 التي تقول: «يتمتع أفراد الشعب الإيراني من أية قومية أو قبلية كانوا ـ المساواة في الحقوق ـ ولا يعتبر اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه ذلك سببًا للتفاضل».

فهل يمكن في دولة إسلامية أن لا يتمّ هذا التمايز مع الأديان الأخرى؟ وهل يصح في وثيقة ذات طابع ديني واسمها دستور

(1) لا توجد حرية مطلقة حسب النظريات الفلسفية، فهي تترافق بالمسؤولية المطلقة، والمسؤولية هي من مقيدات الحرية، فالحرية تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين، فهناك فرق دائمٌ بين الحرية في الدولة والفوضى.

(2) الدستور الأميركي يعلن الحرية المطلقة، ولكن الأحزاب الأميركية في ممارسة السلطة، دخلت في جدل قانوني بين الليبرالية والمحافظة في قضايا كثيرة تمس تلك الحرية مثل: الزواج المثلي، الإجهاض، قوانين الأحوال الشخصية وغير ذلك.

الجمهورية الإسلامية، عدم التمييز على أساس الدين[1]؟! ولكن الإسلام يفصّل حدود حرية تصرف الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي على قاعدة أهل الذمة، وهي بالتأكيد تضع سقفًا لطموحات أبناء الأقليات الدينية في احتلال المناصب العليا في الدولة وخاصة في الجيش. ولكن إذا نظرنا إلى الدول التي تطرح العلمنة نموذجًا للحكم لا نلمس اختلافًا كبيرًا في هذا الموضوع.

فالأعراف التي تحكم الدول العلمانية (بريطانيا ـ الولايات المتحدة الأميركية نموذجان) تعتبر أقوى من الدستور والقانون المفسر له، فلا يمكن للأقليات الدينية أن تشارك في العديد من مفاصل الاقتصاد والسلطة. فيمنع على غير الذين يتبعون المذهب الإنجيلي «البروتستانت» أن يتحكموا في القرار السياسي في الدولتين المذكورتين. وفي الولايات المتحدة فإن أقلية من البروتستانت البيض، تشكل القرار السياسي للدولة عبر السيطرة على كارتل الفولاذ وكارتل النفط تحديدًا، ويسمح للأقليتين اليهودية والكاثوليكية على سبيل المثال بالمشاركة في كارتل المصارف المحسوب غالبًا على الحزب الديمقراطي، وهو تجمع قويٌّ جدًا على أية حال[2].

---

(1) جورج جبور، **حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004، ص 204.

(2) جلال صادق العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، دار الطليعة، بيروت، 1968، ص 128.

سابعًا ـ حقوق المرأة

الحكومة مسؤولة ـ في إطار الإسلام ـ عن تأمين حقوق المرأة في كافة المجالات وعليها القيام بما يلي:

1 ـ إيجاد الظروف المساعدة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها المادية والمعنوية.

2 ـ حماية الأمهات ولا سيما في مرحلة الحمل وحضانة الطفل ورعاية الأطفال الذين لا معيل لهم.

3 ـ إيجاد المحكمة الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائها.

4 ـ توفير تأمين خاص للأرامل من النساء والعجائز وفاقدات المعيل.

5 ـ إعطاء الأمهات الصالحات القيمومة على أولادهن عند فقدانهن الولي الشرعي من أجل رعايتهن.

هذه المواد المذكورة أعلاه، تضع على كاهل الدولة إنشاء نظام للضمان الاجتماعي (ماليًا) لإعالة الأرامل والعجائز فاقدات المعيل. وهي تفترض سلفًا أن هؤلاء لا يعملن في إطار القطاع العام أو الخاص، كون ذلك يؤمّن لهن دخلاً مستمرًا حتى الوفاة، علمًا أن أنظمة التقاعد العالمية جميعها تحيل الراتب التقاعدي للرجل بُعيد وفاته إلى زوجته وأبنائه القصّر. فالمرأة والحال هذه، سواء أكانت أرملة أو تجاوزت الستين من العمر، وهو تعريف العجز عالميًا، تستحق راتبًا من الدولة، والواقع أن الدستور جعل من ذلك حالة مطلقة، ولم يحدد شروطًا تتعلق بكونها تتقاضى راتبًا من الدولة أو أيّ جهة أخرى. وإذا عدنا إلى الشرط الثاني المتعلق برعاية الأطفال الذين لا معيل لهم فإن

الدستور الإيراني يقارب أنظمة رعاية الأطفال في الدول الأوروبية التي تصرف لكل طفل ليس له معيل راتبًا ماديًا محددًا.

البند الخامس في هذه المادة يبدو معاصرًا عبر اجتهاد إسلامي يتسم بالجدَّة، فالشريعة حددت القوامة على الأيتام بالرجل حصرًا من الأقارب أو ممن تكلّفهم الدولة بذلك إذا لم يوجد الذكر البالغ الراشد ليتولى هذه القوامة، هنا منح الدستور المرأة ميزة كهذه وربطها بشرط وحيد هو الصلاحية، ولا بد أن الجهات الوصائية، هي مرجع تحديد هذه الصلاحية وهو أمر مشروع فعلاً سواء للرجال والنساء.

من جهة أخرى لم تتطرق المادة إلى حق المرأة في حمايتها في إطار العمل، وهو بهذا يسوّي بينها وبين الرجل في الحقوق القانونية، تبعًا «للمادة العشرين من الدستور»، وبالتأكيد فإن القانون الإيراني أعطى المرأة حمايات معينة تتعلق بمنحها إجازة أمومة مدتها ثلاثة أشهر، وهي مدة غير كافية مقارنة بقوانين الأمومة في البلدان الأوروبية التي تعطيها سنة كاملة مدفوعة الأجر.

الحقوق السياسية للمرأة لم يرد بها نص، ولو أنّ حق المرأة في الترشيح للبرلمان تتساوى به مع الرجل، وفي البرلمان الإيراني عدد من النساء على أي حال يبلغ 11 امرأة، وهي بذلك ـ وإنْ لم تشكل نصفه عدديًا ـ تقارب ما تتمتع به المرأة في الدول الأوروبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار انصراف النساء عمومًا عن العمل السياسي حسب الإحصائيات العالمية لأسباب تتعلق بطبيعة المرأة ذاتها[1].

---

(1) فاخر عاقل، **علم النفس التربوي**، جامعة دمشق، 1980، ص 315؛ زهير غزاوي، **نمو القيم والاتجاهات عند طفل ما قبل المدرسة**، دار المبتدأ، بيروت، 1993، ص 170.

ثامنًا ـ إشكالية الحرية

يلفت النظر في المادة 23 أنها نصت على منع محاسبة الناس على عقائدهم، ولا يجوز التعرض لأحد أو مؤاخذته لمجرد اعتناقه عقيدة معينة. ذلك أنّ العقائد حددها الدستور بأربعة: «الإسلام، المسيحية، اليهودية، الزرادشتية» بمعنى الأديان، وبما أن هناك أعدادًا كبيرة من العقائد والمذاهب، وكذلك ما اعتبر رفضًا للأديان كلها (الإلحاد)، والأيديولوجيات الوضعية كالشيوعية، والمذاهب الخارجة عن الإسلام كالبهائية وغيرها، فإن تفسير مادة كهذه يعطي السلطة التشريعية صلاحيات واسعة عندما تسن القوانين التي تتم محاسبة (الناس) على أساسها عند اعتناقهم عقيدة ما، قد لا تنسجم مع اتجاهات سياسية أو اجتماعية للسلطة.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التقاليد الإسلامية في المجتمع واتجاهات الرفض الاجتماعي لكل مخالف لها من المسلمين، وجدنا أن مسألة منع المحاسبة نسبية إلى حدّ بعيد.

في المادة السابعة والعشرين، حول عقد الاجتماعات وتنظيم المسيرات دون حمل سلاح شرط ألّا تخل بالأسس الإسلامية، مظهرٌ فيه الكثير من منابع الحرية، ولكن إذا عدنا إلى الأسس الإسلامية، فإنها ترفض مثلاً الاحتفال بالأعياد التي تتسم بالعودة إلى تقاليد مجوسية، كالنوروز (إحياء النوروز يشرّعه الإسلام وقد ورد فضل استحباب بعض أعماله في كتب أدعية الشيعة: مفاتيح الجنان، وضياء الصالحين)، وأعياد الميلاد للسيد المسيح التي تتسم بمظاهر جماهيرية تخالف الشريعة الإسلامية فعلاً، ناهيك عن مسألة الانتقال من الإسلام

إلى دين آخر، وهو ما يعتبره الشرع مخلاً بالإسلام وردّة عنه، يعاقب عليها عادة بالإعدام طبقًا لمنظومة الشرع.

هذه الحرية المقيدة بالشريعة الإسلامية، تصورها باحثون بعدًا عن الحرية[1]، وتؤدي إلى إشكالات كبيرة في التطبيق، تمامًا كالمادة 24 التي تختص بحرية الصحافة ما لم تخلّ بالقواعد الإسلامية، أو المادة 175 المنصوص عليها كما يلي: «يجب تأمين حرية النشر والإعلام طبقًا للمعايير الإسلامية ومصالح البلاد في الإذاعة والتلفزيون..».

إن نظرة منصفة لمسألة الحرية في الدستور الإيراني، وتقييدها بالإسلام ومصلحة الدولة معًا، وما قد يؤدي إلى ذلك من إشكاليات في التطبيق، ظهرت فعلاً في إيران عبر عهود متعددة[2]، يدفع بالباحث إلى مقارنة مع إجراءات مضادة للحرية إلى حد بعيد تمّ اتخاذها عام 2001 بُعيد أحداث 11 أيلول في الولايات المتحدة الأميركية. استنادًا للمصلحة العامة ذاتها، وتعرضت لانتقادات كبيرة. وعندما أعيد انتخاب جورج بوش الابن للرئاسة عام 2004، أوضح للمراقبين أن الأمة الأميركية تقدم مسألة الأمن على مسألة الحرية[3]، إذا اعتبرنا مع ما يعتبره الباحثون أن هذه الدولة هي مثال التطبيق الديمقراطي الغربي بعد بريطانيا.

---

(1) جورج جبور، مصدر سابق، ص 205.

(2) يقال: إنّ الرئيس محمد خاتمي فقد منصبه كوزير للثقافة عام 1992 لأنه رأى تخفيف القيود الفكرية.

(3) جدلية الأمن والحرية تثير مشكلة الحرية في العالم، أما في علم النفس فإن أول الدوافع التي حددها ماسلو للإنسان هو الدافع إلى الأمن ثم الدافع إلى الطعام تاليًا.

المادة 28 وحرية اختيار المهنة ما لم تخالف الإسلام أو المصالح العامة، أو حقوق الآخرين تدفع بجدل حول مسألة الضرورات من جهة، وما يمكن أن يعتبر إسلاميًا، أو منسجمًا مع المصلحة العامة وحقوق الآخرين في المهن المتاحة للإنسان، فعلى سبيل المثال تجارة الخمور أو المخدرات مهنة تخالف الإسلام، وكذلك ترويج الدعارة، وكذلك مهنة (الغناء) حسب اجتهادات إسلامية معينة، والرقص والموسيقى، أما ما يختص بمضادات المصلحة العامة من المهن، فربما جاءت مهنة ترويج القمار وألعابه في الشوارع، والصالات التي تمارس ألعابًا يمكن تصنيفها في هذا الإطار، بما في ذلك إفساد الأطفال والشباب، إلى آخر ما هنالك. وبشكل عام فإن مسألة الحرية تبقى في كل الدساتير العالمية، وحتى في إطار المشكلات الفلسفية أمرًا مقيدًا بالكثير من عناصر الكبح حرصًا على التعايش مع الآخر وتكوين مجتمعات فيها سلطة قائدة[1].

•

المادة 29 في تفاصيلها جاءت مقاربة للشريعة الإسلامية من جهة، وللشرائع الأوروبية المعاصرة من جهة أخرى، عندما أبرزت أهمية الضمان الاجتماعي وحددت عناصره كالتقاعد وتعويض البطالة والشيخوخة والعجز عن العمل وفقدان المعيل وابن السبيل والحوادث الطارئة، ثم الخدمات الصحية الشاملة المجانية، إنْ من الموارد الحكومية أو المساهمات الشعبية.

استناد هذه الضمانات جميعًا إلى منطوق الشريعة، يحمّل

---

(1) أشرنا في الفصل الأول من الباب الأول إلى النظرية الماركسية في النظام السياسي التي تقيد الحرية وضرورة إلغائها. انظر: ماركس، **بصدد الدولة**، مصدر سابق.

الحكومة أعباء مادية كبيرة ويحقق العدالة التي فرضها الإسلام لاستحقاق كل المسلمين غير القادرين على القيام بها من أموالهم إلى مساعدة من قبل الدولة. هذا وقد أبرز الاجتهاد الإسلامي ذلك، مما يجعل من الدولة الإسلامية كيانًا يعتمد مسؤولية الدولة عن كل فرد فقير، بما في ذلك قيامها بسداد الدين عنه إذا عجز عن ذلك[1].

في الدولة الإيرانية يقدم الدستور حلًّا إسلاميًا شاملًا للضمان الاجتماعي إذن، ولكن مسألة التطبيق تظل مجالاً فسيحًا للنقد والتحليل (وهو ما سنعالجه لاحقًا)، فالدستور يلقي على موازنة الدولة أيضًا، مسؤولية تأمين المسكن لكل مواطن (المادة 31) حسب أولوية الأكثر حاجة للسكن، وهو ما يتعرض أيضًا للنقد والاتهام بالتقصير.

المواد 32 ـ 33 ـ 34 ـ 35 ـ 36 ـ 37 ـ 38 ـ 39 دارت حول المسائل المتعلقة بالحرية الشخصية للأفراد في مسائل الاعتقال وحرية اختيار مكان الإقامة، وعدم جواز إبعاده عنه، وحقه في التحاكم أمام القضاء والمحامين والجرائم وتحديدها وأصل البراءة للمتهم، ومنع التعذيب للحصول على الاعترافات أو إهانة المعتقلين. أما المادة أربعون، فقد منعت أيًا كان من الاعتداء على الآخر، للوصول إلى حقه أو الإضرار به أو الاعتداء على المصالح العامة. وأخيرًا جاءت المادتان 41 ـ 42، لتوضيح مسائل الحق في جنسية الدولة وحق الأجانب في الحصول عليها حسب القوانين النافذة.

حقوق الشعب في الدستور الإيراني استندت إلى الشريعة

---

(1) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار الفكر، بيروت، ط 4، 1973، ص 615 وما بعد. وقد اعتمد الكاتب على اجتهاد الإمام علي بن أبي طالب في رسالته إلى مالك الأشتر والواردة في **نهج البلاغة**. انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.

الإسلامية، وهي بالتأكيد توضح أهمية الإنسان وحريته وحقه في حياة كريمة، وجاءت منسجمة إلى حد بعيد مع الشرعة العالمية لحقوق الإنسان التي أعلنتها الأمم المتحدة، فليس في أي من مواد هذا الفصل، تناقض مع أي من مواد هذه الشرعة، ولم تقم جهة ما، بتوجيه نقد هام حول ذلك.

تاسعًا ـ الاقتصاد الإسلامي

عندما أصدر المفكر والمرجع محمد باقر الصدر كتابه اقتصادنا عام 1961 في النجف، اعتبر الكتاب أول مرجع اقتصادي مستمد من مذهب أهل البيت[1]. جمع الاجتهادات المتعلقة بالاقتصاد من كتب المذهب، وأضاف إليها مستجدات أغناها بدراسة مقارنة مع المذاهب الاقتصادية الأخرى في العالم، وليس من شك في أن الدستور الإيراني اعتمد على هذا الكتاب من ضمن ما أورده، بما في ذلك اجتهادات علماء إيرانيين وعلى رأسهم قائد الثورة.

ولكن التوجهات الاقتصادية هنا، لا تخلو من العصرنة، وتتحدث المادة 43 عن الخطوط العريضة لاقتصاد إسلامي وطني إيراني يعتمد على مبدأين رئيسيين: الأول توفير الحاجات الأساسية للجميع، والثاني الاكتفاء الذاتي واستقلالية الاقتصاد، وهما عنصران تعتمدهما كل قوانين العالم على أيّ حال، وتظل صدقيتهما رهنًا بالتطبيق والقوانين المواكبة أو الناظمة لهذا التطبيق.

---

(1) تبعًا لنظرية الاقتصاد الإسلامي فهو اقتصاد موجّه بالدرجة الأولى ويكاد يصل إلى حدود الاشتراكية ويختلف جزئيًا عن الاقتصاد الحر، انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**.

قواعد الاقتصاد الإيراني التسع في المادة السالفة تتسم بالحداثة، ولعل مسألة الضمان الاجتماعي التي وردت في البند الأول أوضح مؤشر على إسلاميتها تبعًا للمرجع الاقتصادي المشار إليه (اقتصادنا): توفير المسكن، المأكل، الملبس، الصحة العامة، العلاج، التربية والتعليم، بناء الأسرة ودعمها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مسؤولية الدولة المالية كبيرة جدًّا[1]، وتحتاج لموارد اقتصادية ضخمة لتغطية كلفة تلك التعهدات، وإذا أضفنا لذلك ما أوضحته المادة 44 حول قطاعات الإنتاج في الدولة وهي: الحكومي (العام)، المشترك، الخاص، وجدنا أن الدولة بالتفسير حصلت على ملكية كل مصادر الإنتاج الكبرى: الصناعات الكبرى، الصناعات الأم (إنتاج المواد الأولية للصناعة) التجارة الخارجية، المناجم، العمل المصرفي، النفط، السدود، وشبكات الري، وسائل الإعلام والاتصال (التلفزيوني والإذاعة والهاتف)، النقل الجوي والبحري، السكك الحديدية.

القطاع الخاص: جانب من الزراعة، جانب من التربية، وكذلك جانب من التربية الحيوانية والصناعة والتجارة والخدمات، حسب ما يحدده القانون الذي يحمي الملكية في إطار القوانين الإسلامية.

وحددت المادة الخامسة والأربعون أيضًا الملكية العامة للدولة من الأراضي: كالغابات والمياه ومزارع القصب، والأموال مجهولة

(1) بالعودة إلى دولة الراشدين فإن الدولة مسؤولة عن إعالة العاطلين عن العمل، وسداد ديون الغارمين. انظر: **الإمام علي بن أبي طالب**، الباب الأول، الفصل الثالث.

المالك. . . إلخ. والقانون يحدد طريقة تصرف الدولة في كل منها، بمعنى أنها تستطيع توكيل أفراد أو جهات عامة بإدارتها والاستفادة منها.

وجاءت المادة 46 و47 لتضع قاعدة عامة كما يلي: كل فرد يملك حسب كسبه، ولا يحق لأحد أن يمنع الآخرين من الاكتساب والعمل، وأن الملكية الخاصة (عن طريق مشروع) مصونة، هاتان المادتان في الدستور تحسمان مسألةً إسلاميةً في الملكية، إذ لا يجوز للدولة مصادرة أموال المواطنين وممتلكاتهم إلّا بموجب القانون، وهذا ما يؤكد مفارقة النظام الإسلامي للاشتراكية، التي تعتبر كل شيء في الدولة ملكًا للشعب أو رأسمالية الدولة بالتعبير الاشتراكي الماركسي. وهما بالتالي في إطار الضمان الاجتماعي الذي تتولاه الدولة أيضًا، تضعان على عاتق الدولة حماية الفقراء، وتأمين العمل والسكن والدراسة والطبابة لهم تبعًا للمواد السابقة من الدستور، منعًا لسيطرة الأغنياء وبروز طبقة رأسمالية متحكمة بالاقتصاد والسلطة معًا، وبالتبعية وضبط الفرز الطبقي.

القيود التي يضعها الدستور، حسب الاجتهاد الإسلامي في الاقتصاد، لمنع التفاوت الطبقي الحاد، لا تمنع بالتأكيد من الميل نحو رأسمالية الدولة، إذا سيطرت البيروقراطية في الجهاز الإداري، وهو ما تتعرض له الإدارة من نقد حاليًا، ولكن الضوابط التي وضعتها السلطة التنفيذية والتشريعية (كما سنرى) سعت لمنع هذا الميل.

جاءت المواد 49 ـ 55 لتحديد قضايا تقليدية منها ما هو إسلامي في المادة 49، كإباحة مصادرة الأموال الناتجة عن الربا والكسب

الحرام وغير المشروع قانونًا في الدولة، وفي ما يتعلق بالمحافظة على سلامة البيئة (حتى لا تتجاوز الصناعة حدودها لتلويث البيئة كما حدث في الدول الصناعية الكبرى)، أو حول الضرائب والموازنة العامة وديوان المحاسبة المتصل بالبرلمان ومهماته. أما مسألة مصادرة الأموال الناتجة عن الكسب غير المشروع فقد ربط بهذا النص، أن ينفذ هذا الحكم من خلال التفحص والتحقق والثبوت الشرعي من قبل الحكومة وهي مسألة بالغة التعقيد.

عاشرًا ـ تحديد السلطات

الفصل الخامس من الدستور، كُرّس لتحديد أنواع السلطات في الجمهورية الإسلامية في إيران، المواد 56 ـ 60، وهي بالبديهة ثلاث سلطات، ولكن المادة 56 أعادت تكرار مسألة حاكمية الله سبحانه، وأن الشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بواسطة تلك السلطات الثلاث.

تميزت في هذا المجال المادة 60: يتولى رئيس الجمهورية والوزراء ممارسة السلطة التنفيذية باستثناء الصلاحيات المخصصة للقائد مباشرة بموجب هذا الدستور. فهي إذن تقسم السلطة التنفيذية إلى قسمين رئيسيين، وهو ما يميّز الدستور الإيراني عن جميع دساتير العالم، فالقائد المتمثل بالمرجع الأعلى للبلاد، وهو عالم الدين المجتهد والحائز لشرائط القيادة (التي حددت في الفصل الثاني من الدراسة) يشارك رئيس الجمهورية والوزراء السلطة حسب ما حدده الدستور.

1 ـ (القائد ومجلس القيادة) الفصل الثامن، المواد / 107 ـ 112/ :

لقد ارتأينا في هذا البحث حول الدستور، تقديم الصلاحيات الموكلة للقائد نظرًا لأهميته الكبيرة في الحياة السياسية الإيرانية، مع ما يثيره ذلك من جدل عالمي وإسلامي معًا.

فالمادة 107 تسمي الإمام الخميني قائدًا، وهي بالتأكيد فعلت ذلك لتكريم هذا الإنسان أبديًا ـ ما دامت الجمهورية الإسلامية قائمة في إيران ـ ولكنها جعلت المسألة رمزية، وعموميتها واضحة، بأن كل من يشغل هذا المنصب هو قائد للدولة، وربطت وجوده بالانتخاب أيضًا، ولكن من الخبراء المنتخبين أيضًا من قبل الشعب مباشرة. إذن يأتي اختيار القائد بانتخاب على مرحلتين، ويتمتع تبعًا لذلك (بولاية الأمر)[1] ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك.

المواد 108، 109 أوضحت ماذا تعني كلمة خبراء، وكيفية اختيارهم ونظام مجلسهم الداخلي كونهم من الفقهاء، وأن هذا النظام موضوع من قبل أول مجلس خبراء اختير بعد الثورة عام 1979، وحظي بموافقة الإمام الخميني.

---

(1) يطلق على القائد في إيران لقب وليّ أمر المسلمين، تيمنًا بالآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية 55]، التي حددت، حسب التفسير، الإمام علي بن أبي طالب وليًا لأمر المسلمين، وكذلك تبعًا لحديث الغدير الذي أشرنا إليه، وبذلك يكون القائد ممثلاً لولاية الإمام المهدي، وهو بهذا الاعتبار أيضًا وليٌّ لأمر المسلمين في كل أنحاء العالم.

هؤلاء الخبراء الذين اختارهم عمليًا القائد الأول من نخبة الفقهاء في إيران، والذين وضعوا النظام الداخلي للمجلس، يتمّ انتخابهم بعد ذلك من قبل الشعب الإيراني جميعًا، وهو الذي يشكل القاعدة الانتخابية لمجلس الخبراء الذي ينتخب قائد البلاد المتمتع بالصفات الثلاث التي حددها الدستور: الكفاءة ـ العدالة والتقوى ـ الخبرة السياسية والإدارية والشجاعة.

المادة 110 تحدد صلاحيات الولي الفقيه، وهي كما نرى كبيرة جدًا وواسعة.

1 ـ رسم السياسات العامة للدولة ولكن بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهذا المجمع هو أحد الضوابط الأساسية في الدولة لمنع الانحراف عن المنهج الإسلامي كما سنرى.

2 ـ الإشراف على حسن تطبيق السياسة العامة.

3 ـ الدعوة إلى الاستفتاء.

4 ـ قيادة القوات المسلحة.

5 ـ إعلان الحرب والسلام.

6 ـ نصب وعزل وقبول استقالة كل من:

أ ـ أعضاء مجلس صيانة الدستور.

ب ـ أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

ج ـ رئيس هيئة الإذاعة والتلفزيون.

د ـ رئيس أركان القيادة المشتركة.

هـ ـ قائد الحرس الثوري.

و ـ قيادات الجيش والأمن الداخلي.

7 ـ حل الخلافات بين السلطات الثلاث.

8 ـ حل المشكلات التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.

9 ـ إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية، وقبل ذلك درس صلاحية المرشحين لهذا المنصب بالاشتراك مع مجلس صيانة الدستور.

10 ـ عزل رئيس الجمهورية.

11 ـ العفو عن المحكومين أو تخفيف أحكامهم.

هذه الصلاحيات الواسعة للقائد تجعل من منصب رئيس الجمهورية في إيران مجرد منصب إداري، أو رئيسًا للوزراء؛ ولكنه منح ميزة المشاركة في قيادة الدولة في حالة عزل أو وفاة القائد. وهو ما وضحته المادة 111 من الدستور. فرئيس الجمهورية ورئيس السلطة القضائية وأحد فقهاء مجلس صيانة الدستور يتحملون قيادة الدولة حتى يقوم مجلس الخبراء بانتخاب قائد جديد. وهنا منح الدستور مجمع تشخيص مصلحة النظام صلاحيات واسعة في هذه الفترة من الفراغ السياسي القيادي.

مجلس الحكم هذا، يقوم بتنفيذ الوظائف والصلاحيات المنوطة بالقائد في المواد: 1، 3، 5، 10 والفقرات د، هـ، و، في البند السادس من المادة العاشرة (بمعنى الإشراف على القوات المسلحة والحرس الثوري)، وكذلك إعلان الحرب والسلام وصلاحيات الأمر بإجراء الانتخابات والاستفتاء وعزل رئيس الجمهورية.

المادة 112 حددت صلاحيات مجمع تشخيص مصلحة النظام، وربطته بمجلس صيانة الدستور، وهي أيضًا صلاحيات كبيرة تتعلق بالتدخل فورًا في حال كشفه لأي انحراف عن النهج الإسلامي للدولة في كل المجالات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويقوم القائد بتعيين هذا المجمع أيضًا.

2 ـ السلطة التشريعية:

أ ـ مجلس الشورى الإسلامي المواد / 62 ـ 99/ :

استقى المشرّعون هذا العنوان للمجلس النيابي من الآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، ولا ترغب كثير من الدول الإسلامية في استخدام المصطلح الغربي أي مجلس النواب، وهم الأفراد الذين ينوبون عن الشعب في تمثيله في هيئة (parliament)، واستخدمت عبارة مجلس الشعب في دول عديدة.

وحسب النظرية الشيعية، فإن مهمة هذا المجلس هي معاونة القائد أو وليّ الأمر في سنّ القوانين والرقابة، وإن اختلفت مهماته هنا عن مجرد المساعدة إلى مسائل أكثر شمولية، مثل سَنّ القوانين التي قيدها الدستور، ضمن شروط المذهب الجعفري.

لقد اقتصرت المواد 62 حتى 70 على كيفية اختيار المجلس بالاقتراع الحر المباشر، ومدة صلاحياته وهي أربع سنوات، وعدد أعضائه 290 نائبًا بإضافة إمكانية زيادة عددهم كل عشر سنوات عشرين نائبًا، عندما أخذ المشرع زيادة عدد السكان العادية بالاعتبار، ومنح الدستور للأقليات الدينية: نائبًا لكل من الزرادشت واليهود، ونائبًا

للآشوريينّ، نائبًا للكلدانيين ونائبًا للأرمن، ويحدد النصاب الرسمي لجلسات المجلس بالثلثين، وبها أيضًا يتم المصادقة على النظام الداخلي للمجلس. وهذا النظام يحدد طرق الانتخاب لإدارة المجلس، كانتخاب الرئيس وهيئة الرئاسة وعدد اللجان، وشؤون الاقتراع على مشاريع القوانين، والقسم الذي يؤديه الأعضاء وأوضاع الانتخابات في المناطق الممثلة. وفي حالة الحرب يستمر المجلس السابق في أعماله (المادة 68). وتكون مناقشات المجلس علنية إلّا عند الضرورة الأمنية. كما يحق للرئيس والوزراء حضور الجلسات والمشاركة في النقاش.

ب ـ صلاحيات مجلس الشورى الإسلامي:

حددتها المواد 71 ـ 99، ولعل أبرزها المادة 76 التي تنص على أنه من حق المجلس أن يتولى التدقيق والتحقيق في جميع شؤون البلاد. وكذلك المادة 71 التي تنص على أن من حق المجلس سنّ القوانين في القضايا كافة ضمن الحدود المقررة في الدستور، وتم تقييد هذه المادة بـ المادة 72 التي ربطت هذا الحق بالمذهب الجعفري من جهة، وبما لا يتعارض مع منظومة الدستور ذاته، وأناطت إلى مجلس صيانة الدستور مراقبة تنفيذ كل ذلك.

هذه الصلاحيات المقيدة بمجلس صيانة الدستور حسب المادة (96)، جاءت بتبرير واضح ألّا تتعارض مع أحكام الإسلام، إنْ بأغلبية أعضاء هذا المجلس المشكل من الفقهاء، ورجال القانون أو بإجماعهم في الأحوال التي تتطلب الاعتراض، إذا خالف مجلس الشورى نصوص الدستور في تشريعه للقوانين. وهكذا أناطت المادة 97 بهؤلاء الفقهاء ورجال القانون حضور جلسات المجلس في حالة كون

المشاريع المطروحة تقتضي البت فورًا، وهؤلاء أيضًا وحدهم الذين يملكون تفسير الدستور (المادة 98) وحددت المادة (99)، آخر مهمات مجلس صيانة الدستور، وهي الإشراف على انتخابات مجلس الخبراء الذي ينتخب القائد ويحدد من يحق له الترشح لرئاسة الجمهورية، وكذلك من يحق له الترشح للانتخابات العامة لمجلس الشورى الإسلامي.

المواد من (74 حتى 84): حددت بعض مهمات المجلس، وهي مهمات تقليدية كالمصادقة على المواثيق والمعاهدات واقتراحات الحكومة بفرض الأحكام العرفية وغير ذلك، ومسألة توظيف الخبراء الأجانب، ونقل الملكيات العامة كالآثار، وقضايا الاقتراض من الخارج للحكومة. ومنع المجلس من منح الأجانب حق تأسيس الشركات (المادة 81)، ومسؤولية النواب تجاه جميع أبناء الشعب وحقهم في إبداء آرائهم في كل شيء.

المواد من (85 حتى 90): حددت حقوق أعضاء المجلس، وأن النيابة منصب شخصي لا يقبل التفويض ولا يحق للمجلس تفويض أي جهة وضع هذه القوانين وتولت المادة 85 تفصيل ما يتعلق بهذا الأمر، وبالتأكيد فإن عبارة على ألّا يتعارض مع المذهب الرسمي للبلاد، ترد دائمًا في المسائل القانونية، وكذلك مجلس صيانة الدستور. وحددت المادة 86 أن أعضاء المجلس يتمتعون بالحصانة، وأنهم يتولون مهمة منح الثقة للوزراء (كل على حدة) قبل تعيينهم، وبهذا يتفرد نظام الحكم في إيران بهذا الموضوع، فلا يحق لرئيس الجمهورية تعيين وزير إلّا بعد موافقة المجلس مسبقًا، على عكس الأنظمة البرلمانية المتعارف عليها، أي أن الثقة تمنح للوزارة مجتمعة بالتصويت، ولكن

يستطيع الرئيس أن يطلب ثقة المجلس بالوزارة مجتمعة بعد ذلك، وفي (الأمور المهمة) والقضايا المختلف عليها.

قضايا الاستجواب للحكومة والرئيس حددتها المادة 88، ثم تولت المادة 89 ما يسمى قضايا الاستيضاح من الرئيس والحكومة، وحددت المادتان عشرة أيام لقيام الحكومة أو الوزير المعنيّ بالرد، وفي حال عدم اقتناع المستجوب يمكن سحب الثقة من الوزير، إذا طلب ذلك عشرة نواب وبموافقة المجلس، وإذا سحبت الثقة فإن الوزير أو الوزراء لا يشاركون في الوزارة القادمة. أما في ما يتعلق برئيس الجمهورية بالذات، فإنّ عزله لا يتم إلّا من قبل القائد، فهو من صلاحياته كما بيّنا وفق الفقرة العاشرة من المادة العاشرة، هذا ويعيد الدستور المجلس بفقرة تنص على أن استيضاح رئيس الجمهورية يجب أن يتم بطلب من ثلث أعضاء المجلس، وأن سحب الثقة منه يتم بأغلبية الثلثين قبل رفعها للقائد.

المواد (91 ـ 99): تعلقت بتشكيل مجلس صيانة الدستور وصلاحياته، ويتشكل هذا المجلس من 12 عضوًا: نصفهم من الفقهاء العدول، والنصف الآخر من ذوي الاختصاص في القانون، وأن مدته 6 سنوات. والمادة 93 بالغة الحسم في مسألة صلاحيات المجلس عندما نصّت على: عدم مشروعية مجلس الشورى الإسلامي دون وجود مجلس صيانة الدستور[1]. والواقع أن وجود هيئة كهذه يختار

(1) في انتخابات دورة عام 2004 قام مجلس صيانة الدستور (ضمن صلاحياته)، برفضه طلبات ترشيح معظم أقطاب التيار الإصلاحي الذي كان يسيطر على مجلس الشورى السابق، وكان أن فازت أغلبية محافظة، وقد أثار ذلك جدلاً كبيرًا في أنحاء العالم بعدم حرية الانتخابات.

أعضاءها القائد أو رئيس السلطة القضائية المعين من القائد. ورغم مشاركة المجلس في اختيار الستة الخبراء في القانون، فإنه جعل سلطة مجلس الشورى في التشريع محاطة بقيود عديدة، أثارت الجدل دائمًا حول فاعليته، علمًا أن المشرّعين في الغرب اعتبروه شكليًا[1]، وشاركهم في ذلك آخرون في العالم الإسلامي (سوف نتطرق لآرائهم في نهاية الفصل).

ج ـ مجالس الشورى الفرعية، الفصل السابع: المواد / 100 ـ 106/:

في سبيل تطبيق اللامركزية الإدارية في إيران، أقر الدستور تشكيل مجالس المحافظات، وسماها مجالس الشورى، وحدد الهدف الأعلى وهو تحقيق العدل الإسلامي والمساهمة في إعداد البرامج، وتوفير التنسيق لتطوير مرافق الإنتاج والصناعة والزراعة (المادة 104)، والواقع أن هذا النظام الذي أصبح سمة التقسيمات الإدارية في العالم، وُضع لتسهيل إدارة الدولة من جهة، ومنح المحافظات صلاحيات أكبر للتخطيط الإقليمي وذلك عبر انتخاب مجالس فرعية ترتبط كلها بمجلس الشورى الأعلى للمحافظات، والمكوّن من ممثلي مجالس شورى المحافظات (المادة 101)، وجاء في المادة (105) بأن قرارات المجالس يجب ألّا تتعارض مع الموازين الإسلامية وقوانين البلاد.

---

(1) انظر: طارق وجاكلين إسماعيل، **الحكومة والسياسة في الإسلام**، ترجمة سيد حسان، دار التضامن، بيروت، 1996، ص 184؛ أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصر مروّة، دار الساقي، لندن؛ إدموند بيرك، **الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية**، ترجمة محروس سليمان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ص 413.

ولكن الدستور لم يحدد الجهة التي تملك صلاحية حل هذه المجالس، وربط ذلك بالقانون وبأن أعضاءها لهم الحق في التقاضي إذا اعترضوا على ذلك.

يلفت النظر هنا مؤسسة المجلس الأعلى لشورى المحافظات، ومقره طهران، فلم يحدد الدستور مهماته، وبأيّ شيء يختلف عن مجلس الشورى، ولكن القانون الإيراني الخاص بالإدارة المحلية قام بهذه المهمة على أيّ حال.

3 ـ السلطة التنفيذية: المواد / 113 ـ 142/ :

إذا كانت المادة 113 قد قضت أن رئيس الجمهورية هو أعلى سلطة رسمية في البلاد فإنّها جعلت ذلك بعد مقام القيادة، رغم أنه ينتخب مباشرة من الشعب، وليس بانتخاب على درجتين من قبل النخب الدينية في الجمهورية، كما هي الحال مع القائد. لقد حددت الولاية للرئيس بأربع سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة (المادة 114). ووضعت شروطًا خمسة يجب أن تتوفر في من يترشح لهذا المنصب، فهذا المنصب إذن ليس حقًا لجميع المواطنين، وجاء الشرط الأول دقيقًا: أن يكون إيراني الأصل، ورجلاً سياسيًا، وهذا بحد ذاته جعل من شخصية المرشح مجال جدل رافقت الانتخابات الثانية عام 1982. على سبيل المثال عندما رُفِضَ ترشيح أحد السياسيين لأنه أفغاني الأصل[1]. أما الشروط الأربعة الأخرى: الماضي الجيد، الأمانة

(1) هذا الجدل دار حول أصل المرشح: جلال الدين الفارسي، المشرف على تحديث مناهج الجامعات، ورفض بسبب أصله الأفغاني.

والتقوى، القدرة في مجال الإدارة والتدبير، والإيمان بمبادئ الجمهورية الإسلامية، فإنها لا تتيح المجال إلّا لعدد محدود جدًا للترشيح، علمًا أن تلك الشروط أو وجود الشروط بحد ذاته متوفر في كل دول العالم الغربي بشكل أو بآخر.

المادة 117 جاءت شبيهة بما في الديمقراطيات الغربية من حيث عدد الأصوات والدورات الأولى والثانية، عندما لا يحرز أي من المرشحين النصف + 1، لتأتي الدورة الثانية محصورة بأكثر المرشحين أصواتًا. وهنا يأتي دور مجلس صيانة الدستور، ليمنح مسؤولية الإشراف على الانتخابات.

حدد الدستور مسؤولية الرئيس أمام الشعب والقائد ومجلس الشورى، وهذا بالتأكيد لا يشابه أيًا من الدساتير الأخرى، واختصت به الجمهورية الإسلامية (المادة 122).

يعين الرئيس عددًا من المعاونين الذين يقومون بترؤس جلسات مجلس الوزراء (مادة 124)، أما صلاحيات الرئيس فقد حددتها المواد 125 ـ 128: وهذه الصلاحيات هي:

1 ـ التوقيع على المعاهدات والعقود والمواثيق بين إيران والخارج.

2 ـ أمور التخطيط والموازنة والإدارات بشكل عام.

3 ـ تعيين ممثلين عنه وتحديد صلاحياتهم.

4 ـ تعيين السفراء باقتراح من وزير الخارجية.

5 ـ منح الأوسمة.

6 ـ تعيين الوزراء (المادة 133).

7 ـ رئاسة مجلس الوزراء (المادة 134).

8 ـ عزل الوزراء (المادة 136) وقبول استقالاتهم.

المادة 130: تتعلق باستقالة الرئيس التي تُقدَّم إلى القائد، وفي حال وفاته أو عزله أو استقالته أو مرضه وغير ذلك، يتولى معاونه مهماته (المادة 131). وفي هذه الفترة لا يجوز سحب الثقة من الوزارة أو التقدم باستجواب أو استيضاح، أو تعديل الدستور، أو إجراء انتخابات أو استفتاء.

المادة 135: تعلقت بالوزراء وطريقة تعيينهم واستقالتهم، وجاءت المادة 138 لتحدد وظائف الوزراء وكذلك المادة 139، أما المادة 140، فأجازت أن تتولى المحاكم العامة النظر في الدعاوى الموجهة إلى رئيس الجمهورية والوزراء بعد إعلام مجلس الشورى، وأتاحت المادة (142) لرئيس مجلس القضاء الأعلى (التحقيق) في أموال القائد ورئيس الجمهورية والوزراء. هذه المواد الأخيرة يتميز بها الدستور الإيراني أيضًا، بمعنى نزع الحصانة عن كل السلطة التنفيذية بما في ذلك الرئيس والقائد، وبالنسبة للقائد فإن التحقيق ينصب على الأموال فقط، أما الرئيس فهو خاضع للتقاضي أمام المحاكم في شتى التهم الموجهة إليه، وهو ما ينفرد به الدستور الإيراني عن غيره، إذ إنّ الدستور الأمريكي على سبيل المثال أناط بالكونغرس بمجلسيه هذه المهمة، وهو الذي يعين اللجنة التي تقوم بمحاكمة أو التحقيق مع الرئيس[1].

---

(1) على سبيل المثال: تمت محاكمة ريتشارد نيكسون 1974 بما سُمّي بفضيحة ووتر غيت (التجسس على مقر الحزب الديمقراطي)، وكذلك بيل كلينتون 1994 بما يسمى فضيحة مونيكا لونيسكي عبر الكونغرس أولاً.

وهي التي تحيل الأمر إلى المحكمة العليا، بينما يكتفي الدستور الإيراني بمجرد إعلام مجلس الشورى حول الموضوع.

أ ـ الجيش وقوات حرس الثورة الإسلامية المواد / 143 ـ / 151[1]:

صفة الجيش التي حددها الدستور هي أنه جيش عقائدي شعبي يضم أفرادًا لائقين ومؤمنين بأهداف الثورة الإسلامية (المادة 141)، وهذا يعني أو يترك المجال للتساؤل حول انضمام غير المسلمين لهذا الجيش، علمًا أن التجنيد الإلزامي مطبق في إيران.

ولعلّ تحديد مهمات أخرى للجيش في زمن السلم (المادة 147) كالإغاثة، والمشاركة في التربية والإنتاج، شابه معظم دساتير العالم، وأضف إلى ذلك حظر استخدام أجهزة الجيش للأغراض الشخصية، وهو أمر طبيعي، ولكن التطبيق هو الذي يحدد مدى الالتزام بذلك. أما المهم في الدستور، فهو التشريع لقيادة وقوات حرس الثورة بشكل دائم (المادة 150)، وهذا الجيش الرديف أسّس له في بداية الثورة، ويتولى مهمات خاصة تفوق مهمات الجيش في الحرب والسلم، فهو يعتبر ذراع القائد في إحباط كل خروج على أهداف الثورة الإسلامية في الداخل.

(المادة 151): ربطت بالحكومة دعم الجيش والتسليح ماديًا في كافة المجالات، وأضافت لذلك ضرورة أن تكون لجميع أفراد الشعب

(1) الجيش وحرس الثورة جزء من السلطة التنفيذية كونهما تابعَين لوزير الدفاع، رغم ارتباط ذلك بالقائد أصلاً الذي يمتلك عمليًا كل السلطات.

وفقًا للموازنة الإسلامية، المقدرة على القتال، إلّا أن حيازة الأسلحة يجب أن تكون بإذن السلطات.

ب ـ السياسة الخارجية (152 ـ 156):

المواد الأربع التي حددت استراتيجيات السياسة الخارجية هي من العناصر المهمة في الدستور، فالمادة 154 تعطي الحق للجمهورية الإسلامية بأن تقوم بدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين، (في أية نقطة في العالم) وفي الوقت نفسه لا تتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى. وبالعودة إلى مقدمة الدستور ونصه الأول، فإن حق التدخل هذا، في دعم حركات التحرر ضد حكومات أو قوى محتلة في العالم لا يرد في أي دستور آخر، وهو ما دفع إلى اتهام إيران الإسلامية بتصدير الثورة، وأن العبارة الأخيرة «عدم التدخل في شؤون الشعوب الأخرى» لا تنسجم مع نص المادة[1].

أما المواد الأخرى وخاصة المادة 152، فقد تضمنت عبارة الدفاع عن حقوق جميع المسلمين، وعدم الانحياز مقابل القوى المتسلطة، وتبادل العلاقات السلمية مع الدول غير المحاربة فإن ذلك يشير إلى رفض إقامة علاقات مع الدول الاستعمارية التي لها قوات في دول أخرى، علمًا أن إيران قامت منذ بداية الثورة بقطع علاقاتها مع الولايات المتحدة الأميركية وأحالت سفارتها إلى متحف.

(1) برز الاختلاف على تفسير معنى تصدير الثورة، وفي رأي أقطاب النظام أنها لا تدعم بالعمل العسكري، بل بنشر الوعي الفكري في العالم الإسلامي، لجهة القيام بثورات مشابهة للثورة الإسلامية في إيران من أجل إنشاء أنظمة إسلامية تواجه الاستكبار العالمي.

الدفاع عن حقوق المسلمين يعبر عن التزام إيراني بنصرة قضايا المسلمين في كل مكان داخل ديار الإسلام وخارجها، وهو ما ميز فكر وفلسفة الثورة الإسلامية وشموليته كما ورد لدى المؤسس (روح الله الخميني). هذا الالتزام طبيعي في العقيدة الإسلامية؛ ولكنه أثار الاستفزاز لدى الدول المجاورة (العربية والإسلامية)، واعتبر تدخلاً في الشؤون الداخلية لدول أخرى في العالم[1].

ومما لا شك فيه أن نص الدستور الإيراني في مسألة السياسة الخارجية، عبر عن جوهر كيان يعتنق الإسلام ويعمل به تحت شعار ديار الإسلام والدفاع عنها، أي الدولة الإسلامية الشاملة لكل المسلمين في الأقطار التي تعيش فيها غالبية إسلامية، وهو ما نقل الجمهورية إلى خط الجبهة في أماكن كثيرة: لبنان مع الكيان الصهيوني، العراق مع أميركا، أفغانستان مع الاتحاد السوفيتي، وأميركا الآن، بتفاوت في تطبيق نصوص الدستور.

4 ـ السلطة القضائية / 156 ـ 174/ :

استُحدث في الدستور الإيراني منصبٌ أقرته المادة 157 باسم رئيس السلطة القضائية، واشترطت فيه الاجتهاد والعدالة والخبرة القانونية أيضًا، وهي بعض أهم صفات القائد. مدة ولايته خمس سنوات ويعيَّن من قبل القائد شخصيًا، وهذا المنصب يعادل في الدول الأخرى منصب رئيس مجلس القضاء الأعلى، أو رئيس المحكمة العليا

(1) السلك الدبلوماسي الإيراني في الدول الإسلامية يتصرف بالتزام كبير لدعم القضية المركزية (فلسطين)، ودعم الثقافة الإسلامية في أوروبا، ما أدى إلى تعرض إيران في زمن ما لقطع علاقات دبلوماسية معها، أبرزها في المغرب العربي.

في الدستور الأميركي على سبيل المثال. هذا المنصب بالتأكيد يفترض شخصًا مستقلاً في الانتماء السياسي الحزبي من جهة، ويعادل في صلاحياته [(كونه يتمتع بالاستقلالية حسب نص المادة 156) عن كل السلطات] صلاحيات القائد في مجال الإشراف القانوني الشامل في البلاد. توظيف القضاة وعزلهم وترفيعهم ونقلهم، وتحديد وظائفهم هي إحدى صلاحياته الثلاث حسب المادة 158. أما وزارة العدل فهي المرجع الرسمي للتظلمات والشكاوى وتشكيل المحاكم وتعيين صلاحياتها، وكذلك ربط العلاقات بين السلطة القضائية والسلطة التشريعية والتنفيذية (160).

يقترح رئيس السلطة القضائية وزير العدل من بين عدة أشخاص، هم فقط الذين يستطيع رئيس الجمهورية اختيار أحدهم لهذا المنصب.

توجد محكمة عليا تشكل حسب القواعد التي يضعها رئيس السلطة القضائية (المادة 161) وهناك مدعٍ عام، ولهما مدة ولاية محددة أيضًا (خمس سنوات) يعين رئيسهما أيضًا رئيس السلطة القضائية. أما المواد 164، 165، 166، 167، فهي تتعلق بطريقة التقاضي ولا تختلف عن مثيلاتها في البلاد الأخرى.

المادة 168 تعلقت بالجرائم السياسية والمطبوعات، وهنا جرى النص على هيئة محلفين، ما لا يوجد مثيله في المحاكم الأخرى. وجاءت المادة 170 لتحظر على القضاء تنفيذ أية أحكام تخالف الشريعة الإسلامية، وتنص أيضًا على وجود ديوان يسمى (ديوان العدالة الإدارية). وفي المادة 171، تعهد الحكومة بالتعويض على المتهم الذي ثبت وقوع الضرر عليه بسبب ظلم حكم صدر عليه.

المادة 172 تعلقت بالقضاء العسكري، والثالثة والسبعون بتشكيل ديوان العدالة الإدارية من أجل التحقيق في شكاوى الناس وتظلماتهم من قبل موظفي الدولة.

وأخيرًا المادة 174، تعلّقت بتشكيل ديوان دائرة التفتيش العام.

حادي عشر ـ متفرقات

المادة 175 نصت على تأمين حرية النشر والإعلام، وربطت هيئة الإذاعة والتلفزيون بالقائد (كما أشرنا)، أما المادة 176 فقد نصت على تشكيل «مجلس الأمن القومي الأعلى» وربطته برئيس الجمهورية لفرض: تأمين المصالح الوطنية وحراسة الثورة الإسلامية ووحدة أراضي البلاد والسيادة الوطنية. وحددت عضوية هذا المجلس المكون من أحد عشر عضوًا، بكل أولئك الذين يتعلق عملهم بالمهمات المنوطة بهذا المجلس، كرؤساء السلطات الثلاث، قائد الجيش، مسؤول التخطيط، مندوبين من قبل القائد، ووزراء الخارجية والداخلية والأمن، وأي وزير له علاقة، ويضاف إليهم أعلى المسؤولين في الجيش وحرس الثورة، دون تحديد رتبهم.

وهناك مجالس أمن فرعية يعيّنها المجلس الأعلى، ويتولى رئيس الجمهورية تعيين رؤسائها، هذا ويحدد القانون حدود صلاحيات هذه المجالس التي تكون قراراتها نافذة المفعول بعد مصادقة القائد عليها.

أخيرًا: المادة السابعة والسبعون بعد المئة فصّلت كيفية تعديل الدستور عبر تشكيل مجلس إعادة النظر في الدستور والمكون من: أعضاء مجلس صيانة الدستور، رؤساء السلطات الثلاث، الأعضاء

الدائمين في مجمع تشخيص مصلحة النظام، خمسة أشخاص من أعضاء مجلس خبراء القيادة، عشرة أشخاص يعينهم القائد، ثلاثة أعضاء من مجلس الوزراء، ثلاثة أشخاص من السلطة القضائية، وعشرة نواب من مجلس الشورى، وثلاثة أشخاص من الجامعيين. هذا الحشد الكبير عليه أن يجيز ما أقره القائد من المواد التي يجب تعديلها، وتكون قراراته معلقة على موافقة الشعب عليها باستفتاء عام بالأكثرية المطلقة. هذا وقد وضعت هذه المادة عناصر غير قابلة للتعديل مطلقًا وهي: إسلامية النظام والموازين الإسلامية لكل القوانين والمقررات، الجمهورية، ولاية الأمر (وجود القائد) إمامة الأمة، الدين والمذهب الرسمي.

المبحث الثاني:

الفكر الإسلامي في الدستور

أولا ـ مهمة الدستور

الدستور قانون القوانين وهو قانون السلطة في الدولة المعنية، ولكن هذا لا يعني كون الدستور نظامًا للهياكل الوظيفية في الدولة وحسب، إنه ليس مخططًا تظهر فيه أقسام الإدارة في الدولة ومواصفات من يشغلون مراكزها المختلفة، كما هو الحال في مخطط جهاز أيّ مرفقٍ من مرافق الدولة. إن الدستور كونه قانون القوانين يحتوي على مخطط المؤسسات الدستورية وبيان السلطات الثلاث، كما يوجد فيه بيان فلسفة الحكم وأسسه العامة وأهدافه. ويعتقد خبراء الدساتير أن هذه الوثيقة ينبغي أن تسجل ثمرة نضال الأمة، ويمكنها أن تتخطى الطابع الوصفي والتسجيلي لما تؤسسه من هياكل، وتضعه من مبادئ وقواعد عمل، إلى مهام تربوية وتوجيهية، فكرية وعقائدية يضمن لها التطبيق، وبهذا الاعتبار يمكن القول: إنّ الدستور الإيراني ينزع إلى لعب هذا الدور.

لهذا كان للدستور الإيراني خصوصيات في الشكل

والمضمون[1]. فقدم نفسه محاولة لتقنين الأحكام الخاصة بتنظيم الدولة الإسلامية وتحديد هويتها الفكرية، وبهذا نقل الأفكار الإسلامية المتعلقة بالحكم، ونقل الدولة من القوالب النظرية إلى القوالب المقننة المعدة للتطبيق[2]. بحيث يمكن الجزم أنه الرائد في هذا المجال في العصر الحديث. رغم أنه مسبوق بدستور إيراني قديم عام 1906، ودستور عثماني عام 1866، ولكنهما يختلفان كثيرًا من حيث الشكل والمضمون حول مسألة اعتمادهما للفقه الإسلامي المشتق من القرآن والسنّة النبويّة مع دمج ذلك بالعصرنة والحداثة، واعتماد صناديق الاقتراع في كل هياكل السلطة بدءًا من الولي الفقيه، وصولاً إلى مجالس الشورى الفرعية.

يعتقد الذين ساهموا في وضع الدستور، أنهم صاغوا الإيديولوجيا الإسلامية في مواقف عملية لخدمة الأمة. تمامًا على هدي القرآن، عندما انتقل من موقف تصوري واقعي، إلى موقف إيديولوجي في تصور العالم الواقعي المتوازن[3]، ثم إلى طلب العدالة في الميزان والقسط في التعامل العملي، وهو ما أكدته المادة الثانية من الدستور

(1) الجديد والخاص في الدستور الإيراني يتعلق بأنه أراد أن يثبت استمرارية الإسلام مع الحداثة، مع تأكيد وجود ثوابت نظرية تتلخص في أن القانون هو نتيجة توازن القوى في لحظة تاريخية معينة.

(2) مصطفى الأنصاري، **قراءة في بعض خصوصيات دستور الجمهورية الإسلامية في إيران**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004، ص 67.

(3) محمد علي تسخيري، **معالم الدستور الإسلامي الإيراني**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004، ص 7، والآية الكريمة التي ضربتها مثالاً هي ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾ (سورة الرحمن: الآيات 7 ـ 9).

فقالت: الجمهورية الإسلامية نظام يؤمن بالقسط والعدل والاستقلال السياسي، الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ووحدة الأمة عبر سبل هي:

1 ـ الاجتهاد المستمر للفقهاء، والحائزين على الشرائط المحددة على أساس الكتاب المجيد وسنّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

2 ـ الاستفادة من العلوم والفنون والتجارب البشرية المتطورة والسعي في سبيل تطويرها.

3 ـ نفي الظلم والتسلط ورفض السلطة الظالمة.

هذا الرأي يجزم بأن الدستور الإيراني في مواده الأولى، يمكّن الشريعة الإسلامية عبر الاجتهاد المستمر من نقل النظري إلى التطبيقي العصري في إطار الحدود الإيرانية، وشمولية السعي لتطبيق ذلك على ديار الإسلام عبر تصدير الثورة عن طريق الإيحاء أو الاقتداء (كما أشرنا في بداية هذا الفصل)، ثم الانتقال إلى القضاء على الظلم في العالم كله.

ثانيًا ـ نظرة مقارنة

إن وقفة مقارنة حول النظام العصري والأيديولوجيا الإسلامية، لتوضيح مشروعية الأفكار الإسلامية في الواقع العالمي الراهن تقرر ما يلي:

1 ـ الإسلام أيديولوجيا كونية، بما يخصّ ديار الإسلام، فلذلك ينظر إلى المسلمين كأمة واحدة، وقد قونن رسول الله ذلك في صحيفة

المدينة عبر المادتين الثانية والسابعة عشرة، حين أكد أنهم أمة واحدة من دون الناس، وأن سلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على سواء وعدل بينهم[1]. وبالتأكيد فإن نفي الظلم والتسلط قتال في سبيل الله، وهو يجيز التدخل لفرض العدالة في أي مكان في العالم[2].

2 ـ بالمقابل فإن نظام الأمم المتحدة المعاصر، وشرعة حقوق الإنسان المُقرّة من قبلها لا تجيز التدخل في الشؤون الداخلية للدول، ولكن بحدود. فقد أقرّ ميثاق الأمم المتحدة في مادته السابعة موضوع التدخل العسكري لهيئة الأمم المتحدة في أحوال معينة[3]، من أجل فرض تطبيق قراراتها المتعلقة بمنع اعتداء دولة على أخرى وفرض احترام القانون الدولي.

3 ـ أما النظام العالمي الموسوم بمصطلح العولمة، وبصرف النظر عن الجدل الدائر حول مشروعيته، فقد نتج عنه أنّ العالم قرية كونية واحدة، وتجاوز الدولة القومية ثم فرض الاقتصاد الحر، واتفاقيات التجارة الحرة (الجات). مع الاعتراف بأنها ظاهرة اقتصادية وسياسية وتقنية ومعلوماتية، وأنها أيضًا ظاهرة تاريخية مستمرة[4]. وعلى صعيد التطبيق المعاصر، قامت الولايات المتحدة الأميركية بإجازة التدخل في الشؤون الداخلية لدول

(1) محمد جلال شرف، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، مصدر سابق، ص 18 ـ 20.

(2) انظر: الفصل الأول.

(3) **ميثاق هيئة الأمم المتحدة**، دار الفكر، ط 4، دمشق، 1983.

(4) حسن حنفي، صادق العظم، **ما العولمة؟**، دار الفكر، دمشق، 1999، ص 18.

العالم من أجل فرض «العدالة» عبر شعارات مرفوعة كالديمقراطية والتحديث والعلنية وغيرها، وبهذا تمَّ إسقاط أنظمة كثيرة حول العالم لتحقيق هذه الشعارات لعل أبرزها كان احتلال العراق عام 2003 وقبلها أفغانستان.

4 ـ الدستور الإيراني الإسلامي التزام بعالمية الإسلام أو تقنين لها، وربط الدولة بكل مؤسساتها بالعمل من أجل أن تكون كذلك. وفي حال نفي عنصر التدخل الفاعل لرفع الظلم عن المسلمين أو عن المستضعفين فذلك يعني حذف جزء هام جدًا من الأيديولوجيا الإسلامية، وهو عالميتها بالتزام من الدولة، وتطبيق بنود الدستور المتعلقة بهذا الجزء، وهو كما رأينا يحتل المقدمة والفصل الأول.

قوة الدولة المتجمعة من عناصر الاقتصاد والجغرافيا السياسية وعدد السكان، تمنحها دورًا إقليميًا وعالميًا. أمّا إيران فقد استطاعت قُبيل الثورة أن تمتلك دورًا إقليميًا فاعلاً، وكان لها دور مؤثر في المسلمين الشيعة، خاصة عبر علاقتها المميزة مع المرجعية في النجف الأشرف[1]. وهي تمثل دولة الشيعة عمليًا بعلاقاتها مع النخب الشيعية والدول التي يمثل الشيعة فيها غالبية كلبنان وباكستان. هذا الدور الإقليمي تعزز بعد الثورة الإسلامية، وعندما طرح مفهوم الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب

(1) عادل رؤوف، **مرجعية الميدان**، المركز العراقي للدراسات، بيروت، 1999، ص 182، 283، 331؛ **العمل السياسي في العراق بين المرجعية والحزبية**، المركز العراقي للدراسات، دمشق، 2000، ص 126، 315.

وتصدير الثورة، لم تستطع الولايات المتحدة الانتقاص منه، رغم محاولاتها العديدة وخاصة عبر المدخل العراقي[1]. ويعتقد خبراء القانون الدولي أن دور الدولة الإقليمي أو العالمي وتأثيرها الفاعل، فيهما عنوان لقوتها، وبالتالي فإن تراجع هذا الدور مؤشر على ضعف الدولة وتراجعها في كافة المجالات، وفي هذا المجال يأتي مثال الاتحاد السوفيتي، بداية ونهاية[2].

5 ـ إن تشريع الدور الإسلامي الإيراني في الدستور، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم أجمع، جاء لمصلحة الجمهورية الوليدة الداخلية، رغم ما تتكبده من نزفٍ مالي يترجم غالبًا بنموٍّ اقتصادي عبر اتفاقات وفتح أسواق جديدة. وعندما يتم النظر إلى الجوانب السلبية كما حدث من صدام مع دول الجوار: العراق والسعودية، أو مع الولايات المتحدة الأميركية (احتلال السفارة في طهران وقطع العلاقات الدبلوماسية)، أو مع دول المغرب العربي، أو أفغانستان (نظام طالبان) وغيرها، فقد شهدت السياسة الإيرانية الخارجية امتدادًا عالميًا واسعًا، وأصبحت ـ رغم اعتراض نخب إسلامية، وتنظيمات حزبية إسلامية على شيعية الدستور ـ قبلة مسلمي العالم ومركز آمالهم في (إمكانية) تأسيس دولة إسلامية في العصر الحديث.

6 ـ نص الدستور على تأسيس مجلس الشورى الإسلامي، ولكن

---

(1) عادل رؤوف، **مرجعية الميدان**، المصدر نفسه، ص 182.

(2) هوبرباوم، **عصر النهايات العظمى**، ترجمة هشام دجاني، وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ج 2، ص 174.

مفهوم الشورى في الإسلام، مختلف حول مضمونه بين فقهاء المذاهب الإسلامية، فهو عند السنّة والجماعة الشكل الذي يؤدي إلى اختيار الرئيس، تبعًا لما جرى في حادثة السقيفة التي تمت بُعيد وفاة رسول الله[1]، وفي التطبيق المعاصر لدى دول إسلامية اختلف حول طريقة مشاورة أهل الحل والعقد والتعرف اليهم. وقد اختار الدستور الإيراني طريقة اللجوء إلى صناديق الاقتراع وربط ذلك بمؤسسة مجلس صيانة الدستور الذي يملك صلاحية تحديد من يحق له أن يترشح، والذي يتمتع بصفات محددة، أهمها التزامه بالمعايير الإسلامية في سلوكه[2]. فليس أيٌّ كان قادرًا على التقدم لشغل مقعد في هذا المجلس. لهذا اعتبر الفقهاء الإيرانيون أن الديمقراطية الإسلامية تختلف جذريًا عنها في الغرب، فالمراد بكون الأمة ذات سيادة وحق في إنشاء الحكومة الإسلامية يختلف عن السيادة الشعبية التي تقول بها الأنظمة الديمقراطية[3]. فالأمة في الإسلام يجب أن تختار حاكمًا متصفًا بالشروط والصفات المعتبرة في الحاكم الإسلامي (من الفقه والعدل والدراية السياسية والمقدرة الإدارية)، وذلك ليس متوفرًا في الديمقراطية الغربية، عندما يكون الشعب حرًّا في اختيار من يشاء.

---

(1) انظر: الباب الأول.

(2) تختلف العالمية الإسلامية عن العولمة الأمريكية اختلافًا جذريًا، فالأولى تبنى على قواعد الأخلاق في مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويرتبط كل شيء فيها بالقيم الأخلاقية الكبرى من مسائل السياسة والاقتصاد. انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**.

(3) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 232.

لقد وجه الفقهاء الإسلاميون عمومًا نقدهم الحاد للديمقراطية الغربية، باعتبار أن حاكمية الإسلام تعني أن الحاكم تابع للمصالح والحقائق، وليس همه إرضاء الناس بما يؤدي إلى انحرافه عن جادة الإسلام أحيانًا[1]. وهو ما ينطبق على عضو مجلس الشورى أيضًا، ومن ناحية أخرى، إن على الناخب ذاته أن يكون على درجة من الرشد الفكري والوعي والبصيرة حتى لا يقع فريسة العواطف الرخيصة والحادة، عند اختياره لمجلس الشورى، فلو توفر مثل هذا الشرط كان الانتخاب صحيحًا[2].

7 ـ إذن هي علاقة متبادلة وجدلية، ومن المفترض أن تتوفر في الأمة الشروط التي تؤهلها لكي تمارس حق الانتخاب عبر صناديق الاقتراع تمامًا، كما يتوفر ذلك في المرشح. لهذا رأينا أن نظرية ولاية الفقيه أجازت للفقيه أن يلجأ إلى التعيين إذا شعر أن الظروف الموضوعية، لا تتوفر لإجراء الانتخابات، حتى لا تتحول العملية برمّتها إلى لعبة سياسية[3].

إن أنظمة الرقابة عبر مؤسساتها في الدستور الإيراني بالغة الصرامة، حتى لا يصل إلى السلطة الإسلامية إلّا من يستحق ذلك. فهل يمكن اعتبار كل ذلك ممكنًا من حيث التطبيق؟ وهل أن التطبيق الإيراني خلال ربع قرن من الزمن توافق تمامًا مع الدستور والنظرية الإسلامية التي وضع على أساسها؟!

(1) جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 233.

(2) المصدر نفسه، ص 234.

(3) روح الله الخميني، مصدر سابق.

الديمقراطية الغربية تتميز بانعدام مبدإ التوازن بين السلطات غالبًا، وكذلك النظام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فإذا نظرنا إلى أصناف تلك الأنظمة وهي: الرئاسية والمجلسية والبرلمانية وشبه الرئاسية، نجد أن النظامين الأخيرين فقط يمتلكان ميزة هذا التوازن، بينما يفتقد النظامان الأولان تلك الميزة. ففي النظام البرلماني وشبه الرئاسي تمتلك السلطة التشريعية سلاح الثقة، والسؤال والاستجواب في مواجهة الحكومة، وفي المقابل تمتلك السلطة التنفيذية سلاح حل البرلمان وتأجيل انعقاده أو دعوته لدورة استثنائية. هو إذن توازن إيجابي يضع حدًّا لتمادي أيٍّ منهما على الآخر، لأن السلطة لا تحدها إلّا السلطة كما يقول مونتيسكيو[1].

أما في الأنظمة الرئاسية، فالسلطة التشريعية لا تمتلك سحب الثقة من الحكومة، لأن الذي يشكلها هو رئيس الجمهورية المنتخب من الشعب مباشرة، والسلطة التنفيذية لا تمتلك حق حل المجلس من جهة أخرى، وكل سلطة تواجه الأخرى بشكل سلبي فلا تسمح لها بالتعدي على صلاحيتها[2].

وإذا نظرنا إلى الأنظمة المجلسية (وسويسرا نموذجها هنا)، أو إلى الأنظمة الشيوعية كما في الصين حاليًا وكوريا، فإن الصلاحية الأساسية تفوض إلى البرلمان، والبرلمان لا يحاسبه قانونيًا إلّا

---

(1) محمد طي، **السلطات وعلاقاتها في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004، ص 147.

(2) يسود في الولايات المتحدة مبدأ المحاسبة والموازنة Check and Balance الذي تسهر المحكمة العليا على تأكيده.

الشعب الذي فوض إليه السلطة وهو أي البرلمان يحاسب السلطة التنفيذية.

بالنسبة لسويسرا فإن الذي يمنع البرلمان من الشطط هو الشعب، ويعتقد الخبراء الدستوريون أن الشعب أحيانًا يعيق عمل البرلمان، بدليل أنه لم يوافق على إعطاء المرأة حق الانتخاب إلّا عام 1971. أما في الأنظمة الاشتراكية فإن الدستور مرنٌ إلى درجة أن تعديله يتم ببساطة تعديل أي قانون عادي[1]، وهنا يتولى الحزب الوحيد الحاكم كل مهمات الإشراف وبلا حدود.

8 ـ في الجمهورية الإسلامية في إيران وقد انعدم التوازن بين السلطات، فإن الميزان الوحيد الذي يحكم العلاقة بينها هو الأيديولوجيا الإسلامية ووجود القائد، وقد منحه الدستور صلاحيات واسعة (كما بيّنا) في المواد 7، 8، 75، 110، ناهيك عن الشروط الصارمة المفروضة لاختيار كل من يجب انتخابه لشغل المناصب التي نص عليها الدستور، بدءًا من الرئيس والوزراء وأعضاء مجلس صيانة الدستور، وصولاً إلى أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام ومجلس خبراء القيادة، فهل يجعل هذا من تطبيق المعايير الإسلامية في الحكم أمرًا ميسورًا كما توقع الذين كتبوا حول الدستور الإسلامي الإيراني؟

إن الإجابة عن تساؤلات كهذه في التطبيق هي التي تحدد واقعية دستور كهذا، علمًا أن باحثين آخرين أجابوا بالنفي، سنعرض لآرائهم في حينه، وجلُّهم من الغربيين. أما الإسلاميون منهم فقد

(1) محمد طي، مصدر سابق، ص 148.

انصبَّ نقدهم عمليًا على ما جاء في النص على أن المذهب الجعفري هو مصدر التشريع في الدولة، وهم بهذا يعتبرون أن إيران دولة طائفية، كما اعتبر بعضهم أن السعودية دولة مذهبية، والسودان دولة دكتاتورية[1]، على اعتبار أنها الدول الإسلامية التي أعلنت أنها تحكم بالشريعة الإسلامية.

9 ـ هذا النقد الموجّه للدستور الإيراني حول أحكام المادة الخامسة، والمادة الثانية عشرة باعتماد مذهب الإمامة والمذهب الجعفري الاثني عشري والنص على استحالة تعديلهما بأي حال من الأحوال يمكن دحضه ببساطة، ذلك أن دساتير الدول التي نصت على اعتماد الشرع الإسلامي مصدرًا من مصادر التشريع، جاءت القوانين المفسّرة لذلك باعتماد إما المذهب الحنفي أو الشافعي ليكون هو الموجّه، ولم يجرِ التطرق إلى المذهب الجعفري إطلاقًا، أما في المملكة السعودية فإن المذهب الحنبلي والطريقة الوهابية هما المصدران الوحيدان للتشريع[2]. وقد تمَّ رفض كل مجدد أراد اعتماد بعض ما ورد في المذهب الجعفري كمصدر للتشريع إلى جانب المذاهب الأخرى، وخاصة ما جاء على لسان

---

(1) د. أحمد الكبيسي، الداعية الإسلامي المشهور، أطلق هذه التوصيفات في برنامج تلفزيوني على قناة دبي الفضائية يوم 13/ 11/ 2004.

(2) أحمد بن حنبل: أحد الأئمة الأربعة الذين اعتمدت السنّة والجماعة على اجتهادهم بأنه درّب السنّة تشريعًا، كما اعتمدت على أن علم الكلام المنبثق عن الأشعري هو المصدر الوحيد لفلسفة المذهب. أما الوهابية فهي تنتمي إلى آراء محمد بن عبد الوهاب عن ابن تيمية والموسومة بالسلفية وهؤلاء يؤكدون أن كل من خالفهم مشركًا وخاصة الشيعة، ويوالون معاوية وابنه يزيد (نكاية). ورفضه أعمال العقل مقابل الشرع، وانتهاج مبدإ التكفير. انظر: زهير غزاوي، **المؤسسات الدينية والكيان الصهيوني**، دار الغدير، بيروت، 1996، ص 141 وما بعد.

أو فتاوى بعض مشايخ الأزهر كالشيخ محمود شلتوت عندما اعتمد المذهب الجعفري مذهبًا خامسًا عام 1960[1].

لكن سلوك السلطات الإسلامية لا يبرّر بالتأكيد وحده اعتماد هذا المذهب أو ذاك دستوريًا على أنه الممثل الشرعي والوحيد للإسلام. إنما وباعتبار أن الدستور الإسلامي الإيراني جاء الوحيد بين دساتير دول تصف نفسها بالإسلامية، متصفًا بهذه الصفة الخالصة، علمًا أن السعودية لم تضع دستورًا أصلًا، فإن مناقشته عبر ربع قرن من الزمن تعتبر أمرًا ضروريًا، بما في ذلك توجيه النقد إليه، وهو ما شجعت عليه السلطات الإيرانية ذاتها عبر العديد من المؤتمرات.

إن من مقتضيات الأمانة العلمية القول: إنّ فقهاء مذهب السنّة والجماعة لم يدرسوا المذهب الجعفري دراسة كافية. «لذا كان أكثر الكاتبين عن الفرق الإسلامية متأثرين بروح التعصب الممقوت، فكانت كتاباتهم ما تورث نيران العداوة والبغضاء بين أبناء الملة الواحدة، وكان كل كاتب لا ينظر إلى من خالفه إلّا من زاوية واحدة وهي تسخيف رأيه وتسفيه عقيدته بأسلوب شرُّهُ أكثر من نفعه»[2]. والأغلب أن هذا القول ينطبق في الغالب على الباحثين المنتمين إلى أهل السنّة. ذلك أن فقهاء الشيعة كانوا تاريخيًا في موقع الدفاع عن فكرهم، وأحيانًا عن أنفسهم، لهذا تعمدوا دائمًا أخذ حججهم في الحوار من مصادر السنّة

---

(1) مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 5، 1976، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 74 وما بعد.

أنفسهم. وتُذكر هنا جهود الإمام الخميني في تأسيس مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية ووضع موازنة ضخمة في سبيل ذلك، وكذلك عشرات المؤلفات في قضايا الحوار بين المسلمين التي وضعها كبار مرجعيات الشيعة[1] ونخبهم الثقافية، في سعي لنبذ التعصب المنتشر وتحليل قضايا خلافية لصالح هذا الحوار، والتقريب بين الشيعة والسنّة.

لقد اعتبرت نخب الجمهورية الإسلامية عند وضع الدستور، أن عليهم إبراز مذهبهم وليس طائفتهم، فقد قدموا التشيع على أنه مذهب، وهو تنازل مهم، وتمَّ ذلك منذ زمن بعيد[2]، علمًا أن السنّة والجماعة ليست طائفة، فهم الغالبية العظمى ولو أنهم قد أصبحوا كذلك الآن بعد التطورات السياسية الأخيرة في العالم الإسلامي، بفعل ظهور الحالات السلفية والصراع الطائفي في العراق ولبنان وغيرهما.

ثالثًا ـ الدين والسياسة

1 ـ اعتبر الباحثون الدستور الإسلامي متميزًا في الشكل والمضمون عن الدساتير القائمة في العالم، وبهذا تميَّز النظام الإسلامي الإيراني عن كل الأنظمة الإسلامية التي قامت في التاريخ، سواء في تعيين أجهزة السلطات وتركيبها والعلاقات في ما بينها. فقد أسس على الأسس الإسلامية والعصرنة معًا من أجل إقامة حاكمية

(1) محمد حسين فضل الله، **الحوار في الإسلام**، دار الملاك، بيروت، 1998، ويقول السيد فضل الله: «إن علينا أن نجتمع على ما اتفقنا عليه ونتحاور في ما اختلفنا فيه».

(2) انظر: مؤلفات الباحث محمد جواد مغنية وأهمها: **الفقه على المذاهب الخمسة**، دار المعرفة، بيروت، 1965.

الله في الأرض، طبقًا لاجتهاد فقهاء الشيعة الذين قاموا بالثورة، وطرح على الاستفتاء الشعبي، وأُقِرّ بأغلبية ساحقة.

ولكن أبرز ما يمكن أن يعتبر مثيرًا للجدل في هذا الدستور، هو تلك الشروط التي وضعها على الأشخاص الذين يفترض بهم تولّي مختلف مؤسسات السلطة. فإذا عدنا إلى شرط القائد المحدد في الدستور (وقد تمَّ عرض ذلك في النظرية الشيعية وفي مواد الدستور) وجدنا أن ربط اختياره بمجلس الخبراء، أدخل في مسألة الاختيار بحد ذاتها شرطًا سياسيًا يعتمد في مضمونه على كل ما في الانتخاب من تكتيكات ومناورات ووسائل أخرى تحيط بالعملية الانتخابية التي تبعدها أحيانًا عن الأخلاقية الصارمة التي ينص عليها المشرع الإسلامي.

العمل السياسي حالة ذرائعية تبتعد أحيانًا عن القيم الأخلاقية، ولعل تجربة الدولة الراشدية أكبر مثال على ذلك، وربما كان مآل مشروع الإمام علي بن أبي طالب السياسي المثال الأوضح في قضية تلازم الأخلاق والسياسة، وهو ما ناقشه الباحثون عبر التاريخ من خلال آلاف الكتب، وكان رسول الله والإمام علي هما المثال الأعلى الذي استقى منه الدستور الإيراني شروط القائد والرئيس وغيرهما من عناصر السلطة[1] حسب ما يرى بعض الفقهاء.

2 ـ الدستور الإيراني يضع كل إنسان يعمل في الشأن العام تحت مجهر الجهات الرقابية لتحديد مدى إسلاميته، وهذه الجهات

(1) الإمام السيد علي الخامنئي، **الحكومة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 39.

ذاتها ينطبق عليها الشرط ذاته من قبل الجهات التي تساهم في اختيارها. وهكذا يتحول المجتمع كله إلى جدل تحديد المواصفات لكل من يعمل في السياسة، ويصبح هذا المجتمع حالة رقابية ضخمة لنخبه الثقافية والسياسية، وليس من شك في أن الدولة الإسلامية الأولى والمثال كانت كذلك، وإنْ في إطار ضيق اقتصر على مجتمعي المدينة المنورة (يثرب) ومكة المكرمة، وهو ما يطرح الأسئلة دائمًا حول واقعية وإمكانية تطبيق دستور هذا شأنه، وهو ما يثير السؤال التاريخي عن دولة إسلامية ممكنة في الواقع المعاصر إذا كانت هذه شروطها؟

واضعو فلسفة الحكومة الإسلامية يرفضون أن يكون الشعب حكَمًا على صلاحية المرشح لشغل منصب عامّ في الوزارة أو مجلس الشورى أو رئاسة الدولة، وفي الدولة الإيرانية استُحدث منصب الوليّ الفقيه بشروط صارمة تقدرها النخب الدينية (الفقهاء). وإذا استبعدنا هذا المنصب الأخير عن مسألة تحديد الأفضلية كون ذلك يتعلق بحيازته سلفًا الأعلمية والشعبية معًا وانخراطه في الشأن العام السياسي والإداري، فإن من الصعوبة بمكان تحديد الجهة التي تتمتع بالكمال لتحديد إسلامية ومشروعية ما تبقّى من الطامحين للعمل في السياسة، إذا اعتبرنا أن صناديق الاقتراع (أي الشعب) لا تملك فرصة اختيار الأفضل إلّا عبر الاختيار بين من يجتازون امتحان الأفضلية من قبل الجهات الوصائية التي حددها الدستور الإيراني.

الشعب إذن يختار من بين نخب امتلكت شروط الأفضلية سلفًا، أولئك الذين تعيّنهم جهات دستورية في إطار (السلطة)

الإسلامية، وليس من استطاع أن يفرض نفسه عبر نضال مستقل وتمكن من حيازة شعبية تكفي للمنافسة على المناصب العليا في الدولة بما في ذلك عضوية مجلس الشورى.

3 ـ وفي تحليل لفلسفة الحكم التي فرضت هذا الشكل الديمقراطي، فإن واضعي الدستور يعتبرون الإسلام أيديولوجيا مجتمعية، لا حالة شخصانية بين الإنسان وربه؛ «فالدين الإسلامي ذو صبغة مجتمعية الشكل وقد حمّلها الله للناس بصفتهم الاجتماعية، كما حمل بعض الأمور للأفراد بصفتهم الفردية، ولم يرد إقامة الدين إلّا منهم جميعًا، فالمجتمع المتكون منهم جميعًا هو الذي أمره الله وندبه إلى ذلك، من غير مزيّة في ذلك لبعضهم»[1]. ولكننا نرى عمليًا أن الاختيار يعتمد على المزايا الأفضل التي يتمتع بها من ينجح في الاختيار. والواقع أن الدستور الإيراني عمليًا هو مشروع لحكومة النخبة أو الصفوة الإسلامية[2]، وأن مهمة الشعب هي اختيار الأفضل من بين الفضلاء. وفي ذلك بالتأكيد مزيد من الصعوبة في الاختيار. ولعل انتخابات رئاسة الجمهورية الإيرانية عام 1996 أفضل مثال على ذلك عندما قام ميزان جديد هو: إصلاحي أو محافظ، ما رجّح وصول الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي إلى السلطة (وهو ما سنعالجه في الفصل القادم).

---

(1) **معالم الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 222، عن: **الميزان في تفسير القرآن**، ج 4، ص 122 ـ 123.

(2) الديمقراطية مفهوم نسبي بامتياز في كل أنحاء العالم، فلكل أمة مفهومها للديمقراطية، ويتفق علماء الاجتماع غالبًا على استحالة وجود ديمقراطية خالصة عندما تتكون النخبة.

المبحث الثالث:

الديمقراطية وحكم الصفوة

أولًا ـ في الديمقراطية الغربية

1 ـ بالمقارنة مع الديمقراطيات الغربية، نجد أن كل المرشحين لشغل مناصب في السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، سواء في أوروبا أو أميركا يخضعون للشروط ذاتها ولكن بأشكال مختلفة، وأن هذه الديمقراطية هي عمليًا حكم الصفوة. وإذا أخذنا الولايات المتحدة الأميركية مثالاً، فإن تقويم نظامها كما يقول ميلز: «القوة في المجتمع الأميركي لا تنتسب إلى طبقة أو أشخاص إنما تنتسب إلى نظم، فصفوة القوة تتكون من هؤلاء الذين يتقلدون المواقع الآمرة في معظم التسلسلات النظامية في المجتمع الحديث وبالتالي الصفوات توصف في مصطلحات تنم عن قوتها السياسية أكثر من مصطلحات تدل على الممارسة الفعلية للقوة، ويكون لب الصفوة قادرًا على تقرير الأدوار التي سوف يلعبها الآخرون في المجتمع. إنّ قيم الحرية والديمقراطية أصبحت جزءًا من الأسطورة الليبرالية، فهي تؤدي إلى تركيز القوة في أيدي الصفوة وليس إلى توزعها»[1].

---

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص 175.

2 ـ أما الشورى الإسلامية فتختلف جذريًا، ذلك أنّ نظام الحكم في الإسلام لا يندرج عامة تحت تصنيف الأنظمة الديمقراطية، فهو حالة مميزة رغم اعتماده على تحقيق التآلف الاجتماعي والعدل واعتماد قاعدة الشورى[1]: كما يعتقد الباحثون الإسلاميون ومنهم الإمام الخميني، الذي يرفض استخدام مصطلح الديمقراطية، ويعتبره تغريبًا عن الفهم الإسلامي لمسألة الشورى. ولكن ما يجدر قوله هنا إنّ مظهر الدستور الإسلامي يحتوي على مزيج من الحالتين: الإسلامية والغربية، إذا اعتبرنا اللجوء إلى صناديق الاقتراع اجتهادًا غربيًا.

3 ـ النظامان: الإيراني، والغربي الديمقراطي هما تشريع لحكم الصفوة، فنظرية أهل الحل والعقد عند السنّة كما وردت عند الماوردي، وحكومة العلماء أو الفقهاء بالدين كما وردت في اجتهادات الخميني والباحثين الإيرانيين وأقرّها الدستور الإيراني، تقودنا إلى بحث معمق في ماهية الديمقراطية الغربية ومقارنتها بالنظام الإيراني لإيجاد نقاط اللقاء والاختلاف، وهذا بالتأكيد يقود إلى بحث طبيعة المجتمعات الغربية المتقدمة وهي تفرز شكل نظامها الديمقراطي، وكذلك طبيعة المجتمعات الإسلامية، وهي عمليًا من العالم الثاني أو الثالث، لتأكيد نظرية أرسطو في أن الحكومة هي صورة لمجتمعها[2]، علمًا أن الإيديولوجيا الإسلامية تعتبر صالحة لكل الإنسانية شرقًا وغربًا، ولكنها تبيح الاجتهاد (كما رأينا) في الشأن السياسي لتتلاءم النظرية مع أوضاع المجتمع والظروف الموضوعية.

---

(1) عبد الوهاب كيالي، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 2، ص 751.

(2) انظر: الفصل الأول عن كتاب السياسة لأرسطو.

ترتكز الديمقراطية الغربية على مجموعة من العناصر أهمها الفلسفة الفردية على أساس أنها حكم الأغلبية ووجود المعارضة والرأي العام، وبالمقابل فهي تحتوي على مجموعة من الإشكالات التي حللها الباحثون الغربيون، أبرزها أنها تتحول عمليًا إلى حكم النخبة في النظام الرأسمالي وإلى حكم الطليعة في النظام الماركسي الاشتراكي كأداة للتغيير الثوري، وفي الحالتين وبوجود القلة الغنية أو الطليعة التي تمتلك وسائل الإعلام ووسائل الإنتاج، فإن ذلك يقف عائقًا في وجه ممارسة الأغلبية لسلطتها؛ لأنها تصبح منفعلة متأثرة بالنظام السياسي أكثر من كونها مؤثرة فيه[1].

أنواع الديمقراطيات الغربية المعروفة وهي: الديمقراطية المباشرة ومثالها ديمقراطية المدن كأثينا القديمة، حيث يقرر شعبها ما يريده مباشرة، والديمقراطية شبه المباشرة، والديمقراطية التمثيلية أي البرلمانية، تؤدي جميعًا إلى حكم الصفوة، وهي في النظرية الماركسية تصبح ديمقراطية المصالح المتصارعة، والمواجهات السياسية للطبقات الاجتماعية التي تدخل في صراع طبقي من أجل أن يحقق كل مصلحته[2].

يعتبر الباحثون أن لكل من هذه النظم الديمقراطية مساوئها ومحدودية فعاليتها، وأنها تعثرت طويلاً قبل أن توضع في التطبيق بالشكل الذي نراه اليوم. فعلى سبيل المثال فإن التطبيق الديمقراطي الغربي لم يتمّ إلّا في نهاية القرن التاسع عشر، وبعضها في نهاية

---

(1) **موسوعة السياسة**، مصدر سابق، ص 754.

(2) K. Marx, **Eearly writings**, Trans. By Living ston, Books. 1974, P. 7.

الحرب العالمية الأولى (ألمانيا) والسويد 1920، وفرنسا 1945، وإنكلترا 1948، رغم أن الأخيرة تعتبر من أعرق الديمقراطيات في العالم. فالديمقراطية إذن حديثة العهد وحديثة التطبيق في المجتمعات البشرية[1].

احتملت الديمقراطية مجموعة كبيرة من التفاسير، ومثلها من الاجتهادات، ولعل أكثرها واقعية هو اجتهاد (جوزيف شوبيتر) بقوله: «الديمقراطية هي التنافس من أجل القيادة السياسية»[2]. والمنهاج الديمقراطي عنده هو «إجراء نظامي للوصول إلى موقع القوة عن طريق الموقع التنافسي من أجل أصوات الناس، بحيث يتمكن من يكسب الصراع من اتخاذ القرار السياسي».

4 ـ كان الصعود الهائل للنظرية الماركسية في أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، دافعًا كبيرًا لربط الديمقراطية بالمسألة الاقتصادية والاجتماعية، أي ببساطة التموضع الطبقي للمجتمع، وظل الجدل في النظام الرأسمالي ينصب على دحض الديمقراطية الاشتراكية، ومع ذلك تمَّ دمج الفكرين عند الباحثين، وبالتعريف برز هذا التأثير عند الباحث (داونز Downs)، حول العوامل المؤثرة في الديمقراطية أو المكونة لها، كضرورة وجود الأحزاب السياسية والناخبين والمشاركة السياسية للشعب[3]، بأنها مجرد الصراع

---

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 197.

(2) جوزيف شوبيتير، **الرأسمالية، الاشتراكية، الديمقراطية**، تعريب: خيري حماد، الدار القومية للطباعة والنشر، ج 2، ص 8.

(3) A. Downs, **An Economic Theory of Democracy**, NY, Harper & Brothers, 1957, P. 12.

على اختيار القادة السياسيين. ويلفت النظر أيضًا المؤلف السياسي الهام (B. Barny) من جامعة شيكاغو حول الموضوع نفسه[1]. والواقع أن الذين تصدّوا للجدل في مسألة الديمقراطية الاشتراكية غالبيتهم العظمى من الأميركيين، وهؤلاء ظلوا أبرز المنظرين لمسألتي القوة والصفوة في النظام الديمقراطي، وخاصة الديمقراطية الأميركية.

5 ـ ينصب البحث غالبًا في النظرية الديمقراطية الغربية على دور الطبقة المتوسطة، هذه الطبقة ظهرت كحالة اقتصادية اجتماعية عند اتساع الطبقة العاملة بسبب النهضة الصناعية والتراكم الرأسمالي الذي ولدته الوفرة والتصدير والاستهلاك الداخلي. هؤلاء يعتقدون أن وجود هذه الطبقة يقلل من مظاهر الصراع بين العمال الفقراء والبرجوازية الرأسمالية، وأن غالبية أعضائها يتبنون الاتجاه المحافظ فضلاً عن أنهم في الغالب لا يتبنون منظورًا سياسيًا واحدًا يوحد بينهم ويدفعهم للمشاركة في اتخاذ القرار السياسي، لأن أعضاءها انصرفوا إلى تعزيز مراكزهم في جهاز الدولة البيروقراطي، نزوعًا إلى تأكيد مكانة الفرد، وانطلاقًا من نزعتهم الفردية والمحافظة[2]. علمًا أن لينين يصف أفراد هذه الطبقة بالانتهازية التي يمكن أن تميل إلى اليمين (المحافظة)، أو اليسار تبعًا للمصالح الفردية لأفرادها[3].

وأدى هذا الأمر إلى تفاقم مشكلات جديدة في المسألة

---

(1) B. Barny, **Economy and Democracy**, The University of Chicago Press, 1978.

(2) L. A. Coser: (ed), **Political sociology**, Harper & Row, N.Y, 1957, PP. 264 - 271.

(3) ف. لينين، **الأعمال الكاملة**، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1977، ج 8، ص 154.

الديمقراطية، من أهمها أنماط النشاط السياسي التي اتخذت أشكالاً متباينة على يد الصفوات الذين دعَوا إلى ترشيد الإنتاج والإدارة، لتبرير سيطرتهم عن طريق تعزيز النمو الاقتصادي، وبالتالي ظهور البيروقراطية أو حكم المكاتب والموظفين.

6 ـ الباحثون في الديمقراطية الغربية أغنَوا هذه المسالة ببحث الحركات الاجتماعية وأسباب ظهورها نتيجة للتطبيق الإشكالي للديمقراطية. وتعرف هذه الحركات بأنها قيام تجمّع اجتماعي من الناس يسعى لإحداث تغييرات معيّنة في النظام الاجتماعي القائم[1]. وهي بالتأكيد ليست أحزابًا سياسية ولكن مردود نشاطها في النهاية ينصبُّ على التغيير السياسي، ومثالها الحركة الاجتماعية التي التفَّت حول الإمام الخميني، وأدت إلى ثورة شعبية أطاحت بالنظام القائم وأدت إلى تغييرات اجتماعية في النسيج الشعبي باتجاه أسلمة المجتمع، وفرض تقاليد الإسلام عليه، ونقله من حالة العلمنة والليبرالية إلى التزام صارم بالتقاليد الإسلامية في اللباس وغير ذلك.

7 ـ الحركات الاجتماعية تملك تأثيرها على ديمقراطية الصفوة، رغم أنها ليست أحزابًا، وإذا أخذنا حركة المرأة في أوروبا والعالم نموذجًا، نكتشف أن هذه الحركة شكلت مجموعات ضغط أبرز نتائجه في العالم العربي تعديل قانون الأحوال الشخصية في كثير من الدول الإسلامية، وبالنسبة للحركة الاجتماعية الإيرانية، ورغم أنها عملت بأسلوب فيه الكثير من التشتت فقد استطاعت الوصول إلى السلطة، أو شاركت فيها بأسلوب جديد وخلقت نظامًا سياسيًا يتواءم مع مصالح

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 202.

هذه الحركة. ويمكن إعطاء مثال ثالث لحركة اجتماعية مؤثرة هي حركة الطلاب في فرنسا عام 1968[1]. والتي ولّدت تغييرًا في النظام الديمقراطي الفرنسي، أو حركة السود في أميركا، بزعامة مارتن لوثر كينج عام 1962 في سبيل منع التمييز العنصري وبالتالي تغيير الكثير من القوانين والأعراف الأميركية، وصولاً إلى مشاركة الزنوج في الإدارة الأميركية.

الحركات الاجتماعية غالبًا تتسم بأنها مجموعات ثورية تؤثر في حكم الصفوة، وقد تؤدي إلى زعزعته وتغييره، ودخول عناصر جديدة إلى معترك السياسة، لتتحول بدورها إلى «صفوة» جديدة. ورغم ذلك، فإن هذه الحركات الاجتماعية كان لها في رأي غالبية الباحثين أنْ تمثل الخطر الداهم الذي يهدد ديمقراطية الصفوة. لهذا واجهتها باستخدام ما تملك من مصادر قوة، ويعزو هؤلاء ظهور الدكتاتوريات العسكرية في العالم الثالث، إلى دعم الولايات المتحدة الأميركية للصفوة العسكرية. لكن لتدمير هذه الحركات الاجتماعية التي اتجهت غالبًا في العالم الثالث باتجاه مضاد للمصالح الغربية والهيمنة الإمبريالية، ويضربون مثالاً على ذلك: إندونيسيا وحكم الدكتاتور العسكري سوهارتو منذ العام 1968، وباكستان عندما دمرت الصفوة العسكرية الحركات الاجتماعية الإسلامية المنادية بالديمقراطية عام (1975)، والإشارة إلى فشل النخبة الإيرانية في قمع ثورة الجماهير عام 1979، رغم دعم الولايات المتحدة إلى آخر ما هناك من أمثلة عديدة[2].

(1) انظر: A. Touraine, **The May Movement**, Random House, N.Y, 1971.

(2) بالنسبة لحركة الطلاب في فرنسا فقد استعان الجنرال ديغول بالجيش، ولكنه اضطر إلى الاستقالة بعد ذلك بزمن بسيط.

8 ـ لا غنى للديمقراطية الغربية عن الحركات الاجتماعية التي يجب أن تكون جزءًا رئيسيًا من نظامها مع الأحزاب السياسية جنبًا إلى جنب، وسواءً اعتبر ذلك من ظواهر التاريخ الحديث للمجتمع البشري أو سوى ذلك، فإن تطور الديمقراطية والنظام البرلماني الغربي تدريجيًا جاء من خلال تطور تنظيماته الجماهيرية من الشكل البسيط إلى المعقد، بدءًا من حركات العمال والمرأة والطلاب والحركات الدينية، وصولاً إلى دفع الصفوة إلى الإقرار بمصالح ومتطلبات هذه الحركات، وتكييف دساتيرها وقوانينها مع إعطاء هذه الحركات جزءًا من مطالبها. ولعل المكتسبات العمالية والطلابية والنسائية في الغرب، مثل تعويض البطالة ونفقات الدراسة للطلاب، ومساواة المرأة في الحقوق مع الرجل بل وزيادة عليه في منحها حق حضانة أولادها وغير ذلك، وكل تلك الأمور ما كانت إلّا استجابة لتلك الحركات في العصر الحديث. وزيادة على ذلك، حصلت الحركات القومية والدينية على الكثير من المكاسب بعد أن فقدتها في خضم الثورة الصناعية والعلمنة في الغرب، وتحولت أحزاب عديدة إلى فكر قومي وديني واشتراكي استجابة لإلحاح الحركة الاجتماعية.

وإذا نظرنا إلى الجيوش في العالم ـ ورغم دور الصفوة العسكرية السلبي في مواجهة الديمقراطية والهيئات التشريعية ـ لوجدنا أنها استطاعت أن تحصل أيضًا على مكاسب بارزة بحيث أجبرت الدول على تكوين جيوش جرارة، ومكنتها من المشاركة في رسم السياسة العليا للدولة.

كل ذلك أدى إلى قول الباحثين إنّ شرائح من المجتمع عبر حركاتها الاجتماعية تمكنت من مشاركة الصفوة في السلطة، وأن توافق

الجميع على أن حكم الأغلبية ما هو إلّا شكل من أشكال الأسطورة في الحياة الديمقراطية الغربية[1]، فلا بديل عن الصفوة.

ثانيًا ـ تقنيات تكوين الصفوة

1 ـ الصفوة :Social elite: تعريفًا هي «الطبقة الحاكمة أو أية كيانات أو جماعات حاكمة قد تكون من أفراد من مختلف الشرائح أو القطاعات ويشغلون مواقعهم الرسمية أو الرقابية، وليس هناك ما يحول دون أن يكونوا أعضاء في (الجماعات) المسيطرة»[2]، فهذه الشريحة هي أقلية Minority، داخل أي مجتمع أو حزب، وتمارس نفوذًا متفوقًا داخل هذه الجماعات، وتتخذ القرارات، وعادة ما يطلق تعبير الصفوات داخل الدولة الواحدة، لأن هناك صفوة عسكرية أو صناعية أو ثقافية أو سياسية، وتطلق الصفوة السياسية غالبًا على تلك التي تتخذ القرارات في الدولة، وإن كانت تراعي رغبات الصفوات الأخرى. هذا وقد منحها أرسطو تعبير «الأوليجاركية»، وقام كثير من علماء الاجتماع عامةً و«الإيطاليين خاصة» بدراستها وتحليل صعودها، خاصة (ولفريد باريتو وجياتا موسكا) وإلى حد ما مكيافللي في كتابه «الأمير». وقد تطرق جان جاك روسو إلى ذلك في كتابه العقد الاجتماعي مؤكِّدًا أن الديمقراطية مستحيلة[3].

---

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 210.

(2) S.F Nadel, **The Foundations of social Anthropology**, London, Cohen, West, 1953, P.131.

(3) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 146، عن كتاب:

Locke, Hume, **Rousseau's Social contract**, London, Oxford Un. Press, 1970, p.p. 331.

ببساطة يعتقد هؤلاء الباحثون أن الصفوة تصل إلى مواقعها عبر الانتخاب العادي، أو الثورة والاحتكار أو الكاريزمية العلمية والقيادية. (مثال الإمام الخميني في الحال الإيراني) أو ظهور قيم اجتماعية جديدة أو تنظيم متماسك، وهي في النهاية تسرق من الأغلبية سيطرتها بحجة تمثيلها لرغباتها ومصالحها. ومن المؤكد برأيهم أن ضبط سيطرة الأقلية بواسطة الأغلبية أمر يصعب تحقيقه.

2 ـ يعتبر الباحثون أن شريحتين من الصفوة تتشكلان في المجتمع: الشريحة العليا والشريحة الدنيا، باعتبار أن «الدنيا» منها هي المعبر للعليا إلى المجتمع أو الوسيط بين الحكام والمحكومين، كتوصيل المعلومات وإقناع الجماهير بالقرارات. وبالمحصلة يقع تنفيذ قرارات الشريحة العليا من الصفوة أو الطليعة الحاكمة في أيدي البيروقراطيين، وهؤلاء يختارون عادة من الشريحة الدنيا من الصفوة، كالمدراء العامين للمؤسسات الإدارية والمدراء الأقل مرتبة[1].

وفي الواقع تتبلور في حكم الصفوة شريحتان وحسب، شريحة الحاكمين وشريحة المحكومين وعادة ما يسخّر القانون لمصلحة الصفوة ويستخدم في سبيل ذلك «العنف» من أجل بقاء النظام السياسي.

3 ـ يعتقد الباحثون أن سيطرة الصفوة تكمن في قدرتها على التنظيم والسيطرة، هذا فضلاً عن المميزات التي تكون للصفوة، مما يجعلها دائمًا موضع التقدير من الغالبية العظمى[2]. من جهة أخرى فإنّ

---

(1) إنّ انطباق ذلك في الواقع في إيران بارز، حيث يتم اختيار المدراء من أنصار الطبقة الحاكمة حصرًا.

(2) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، ص 153.

الحراك الاجتماعي يتيح أحيانًا للطبقة المحكومة ما يمكّنها من ممارسة ضغوط على الصفوة الحاكمة، ويكون ذلك نابعًا من عدم رضاها عن ممارستها للحكم. وذلك يؤثر في سياسة هذه الصفوة، وقد يؤدي إلى التغيير وإسقاط الطبقة الحاكمة. أمّا بالنسبة لانتخابات السلطة التشريعية، فإن الصفوة الثقافية أو المؤهلة، عادة ما ترفض الدخول في الانتخابات، وبذلك يفسح المجال للانتهازيين والبراجماتيين للوصول إلى هذه المؤسسة من خلال أولئك المطيعين الذين لا يتمتعون بالخبرة الكافية، وغالبيتهم من الطبقة الوسطى[1].

4 ـ هذا وتؤدي الميزات المتعددة للصفوة الحاكمة إلى موقف تميل فيه كل الطبقات الحاكمة إلى أن تصبح «وراثية» في الواقع[2]. علمًا أنها تتمكن من خلال ذلك إلى منح الاستقرار لحكمها وللوضع العام في الدولة، وجعله مقبولاً لدى الجماهير. ويقول (موسكا): إن كل طبقة حاكمة تنزع إلى تبرير ممارستها الفعلية للقوة عن طريق إرسائها على مبدأ أخلاقي عام[3]. ولا تستطيع المجتمعات الاستمرار عبر مجموعة من القيم (والمعتقدات) والعواطف والعادات والشعور القومي والديني وتختلف الصيغ باختلاف الظروف الاجتماعية والتاريخية. ولا بدّ للجماهير من أن توافق على نسق معين يستند على تلك الأسس، ويتوقف مقدار الموافقة على مدى إيمان وتحمّس الطبقة

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 157؛ ومن تاريخ سوريا الحديث أن الزعيم أكرم الحوراني (من أقطاب حزب البعث العربي الاشتراكي) كان يقول: إنني لو رشحت قارورة في الانتخابات لنجحت.

(2) إنّ أبرز مثال على ذلك من العالم الثالث والأول: لبنان وأمريكا، حيث تكون عائلات سياسية تتوارث الوزارة والنيابة.

(3) المصدر نفسه، ص 158.

المحكومة للصيغة السياسية التي تبرر بها الطبقة الحاكمة حكمها، ويقوم كل نظام ناجح بوضع الصيغة السياسية التي تتلاءم بدقة وعناية مع معتقدات الطبقة الدنيا، وصولاً في الغالب إلى خلق نوع من الوحدة بين الحاكمين والمحكومين؛ لأنه إذا فشلت الصفوة في ذلك أدى بها الأمر إلى مواجهة ثورة التغيير.

5 ـ حكم الصفوة يترسخ عبر امتلاك القوة: السيطرة على الموارد المالية وقنوات المعلومات والجيش وتوزيع المغانم على أفرادها، سواء أكان ذلك في صفوة حزبية أو أي نوع من الصفوات الأخرى التي تحكم الدولة. والقوة تولّد القوة وتضع القاعدة العريضة للنواب، ويقوم المجتمع نفسه بخلق شروط إمكانية ولادة الصفوة عبر جدلية أن المال والقوة التي يولدها للغني على من هم دونه اقتصاديًا، وبالتالي على المجتمع مترافقًا بوجوده في التنظيم الحزبي. وذلك عامل دائم في أي نظام اجتماعي كما يعتقد (باريتو)[1]. ولعل السمة الوحيدة بين كل الأمثلة المطروحة لسيطرة الصفوة في المجتمعات أن النجاح هو ذاك، فالصفوة هم أولئك الناجحون في حياتهم حسب تعريف هذا العالم الإيطالي[2].

والواقع أن المجتمع ينتخب مجلس النواب على الأغلب، من أولئك الذين يعتقد أنّهم ناجحون في حياتهم، واكتسبوا الشهرة فيه، وليس شرطًا أن يكون المال هو مقياس النجاح، فالتفوق العلمي

(1) R. Aron, **social structure and the Ruling class**, (Tran. By R. Howard) London Penguin Books Vol. 2, 1969, P. 160.

(2) V. Pareto, **Treatis on General Sociology**, Tran, by Derick Mirgin, N: Dover 1963, P. 2027.

والعلاقات العامة، والوصول إلى قيادة الحزب، أو الجيش، تُعَدّ من عناصر النجاح في التقويم الشعبي.

6 ـ هؤلاء الناجحون في تحقيق النتائج بأيّ وسيلة في مجتمعهم، وعندما يصلون إلى القيادة، سواء في الحكومة أو في الهيئات الاجتماعية، أو في الحزب لا بدّ من أن يمتلكوا، في رأي مكيافيللي، على سبيل المثال، الصفات اللازمة لذلك، سواءً المقدرة على المناورة والخديعة أو البطش، ويعملون على الاحتفاظ بقوّتهم عن طريق الدعاية وغير ذلك، والسياسة دائمًا تتطلب صفات كهذه، فهي مزيج من العنف والإقناع[1]. وهذا يعني بالمحصلة أن السياسة لا يمكن أن تتوافق مع الأخلاق. ويقوم المجتمع الإنساني دائمًا بحفظ التوازن داخله عبر العنصرين: العنف والإقناع رغم تبدله الدائم عبر التاريخ.

هناك رأي آخر في تكوّن الصفوة في النظام الاجتماعي يمزج بين الفكرتين الرأسمالية والماركسية:

«عندما توجد في المجتمع الجماعة التي تسيطر على أدوات الإنتاج، وتتحكم في أفضليات توزيعه وتستطيع بالتالي أن تحول دون وصول الآخرين إلى مواقعها (. .) فإنّنا نسمي هذه الجماعة المتسيدة اجتماعيًا الطبقة الحاكمة في المجتمع، وتكون لمثل هذه الجماعة القوة والامتياز والثروة»[2].

7 ـ وليس من شك في أن القوة السياسية أحيانًا، وليست الثروة أو الملكية الخاصة هي أداة سيطرة الصفوة في بعض المجتمعات،

---

(1) إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، مصدر سابق، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 176.

وخاصة في العالم الثالث. وهذه القوة السياسية تنبع من مجموعة من العوامل، منها مؤسسة الجيش على سبيل المثال، وهي صاحبة السيطرة السائدة، والتي قام مفكرون بالتنظير لها وتحليل أسبابها[1]. وعندما تمكنت هذه المؤسسة من تكوين عناصر الصفوة بداخلها من خلال صغار الضباط الثائرين على فساد الطبقة الحاكمة، تمكنوا من إحداث التغيير وكوّنوا نوعًا آخر من الصفوة الحاكمة، حتى دون أن يسيطروا على وسائل الإنتاج؛ علمًا أن الأغنياء في النهاية وبتحالفهم مع هذه الصفوة عبر إشراكها في التجارة والاستثمارات، ضمنت لهم المشاركة في السلطة، كما حدث في تاريخ سوريا. هذا مع التأكيد على أن واقع الحياة يدل على أن هذه الصفوات العسكرية أو الحزبية التي انبثقت من الجماهير الفقيرة، سرعان ما وجدت نفسها مضطرة «حفاظًا على بقائها» إلى مسلك يتنافى مع مصالح المجموع. وذلك من أجل تحقيق التوازن الذي لا بدّ من توافره في علاقات القوة بين الصفوات حتى يستقر النظام الحاكم. ولعل أبرز مثال على ذلك حزب البعث العربي الاشتراكي في العراق وسوريا، وسيرته في تكوين الصفوة الحاكمة، والنتيجة الأخيرة لنشاط جناحه العراقي كانت تدمير العراق.

ثالثًا ـ حكم الصفوة في الدستور الإسلامي

الدولة والسلطة والصفوة حالة تاريخية، والبحث فيها وإنْ قدّم نظرة تشاؤمية حول مسألة الديمقراطية ـ أو حكم الأغلبية أو حكم الشعب ـ فإنّ ذلك سمة التاريخ الإنساني في بحث الإنسان عن المثال

---

(1) انظر: أنور عبد الملك، **مصر مجتمع يبنيه العسكريون**، دار الطليعة، بيروت، 1965.

الأعلى وتحقيق العدالة في الأرض، حتى وإن رأينا في القرآن الكريم توصيفًا تشاؤميًا لهذا الكائن العاقل من قبل الملائكة[1]، وخلافته لله على الأرض.

فالدستور الإسلامي الإيراني عبر اجتهاد الفقهاء الشيعة، قدّم نظرية للسلطة تعتمد في عمقها على الصفوة الثقافية، ودمج عضويًا بين السلطة والقيم الأخلاقية التي أقرت معها الشريعة، وسعى إلى دمج الشورى الإسلامية بالديمقراطية الغربية، وذلك عبر تشكيل المؤسسات الثلاث، ومرافقاتها الرقابية الصارمة وحدد بوضوح سمات الصفوة التي تتسلم السلطة.

إن الشيعة تاريخيًا أشد ميلاً من السنّة إلى اعتماد نظرية الصفوة، بدءًا من خلافة الأفضل (الإمام علي)، وصولاً إلى تحديد المساعدين له من صحابة رسول الله المنتجبين، وذلك تمييزًا لهم عن الآلاف من الصحابة الذين شكلوا عمليًا مجتمع المدينة المنورة[2]. والمنتجب تعني أولئك الذين ناصروا عليًا في سعيه بداية للوصول إلى «حقه» في الخلافة، تبعًا لحديث الغدير الذي أشرنا إليه، فهم صفوة الصحابة.

فالمفكرون الغربيون عمليًا قرروا استحالة تطبيق الديمقراطية كما أسلفنا، بوجود الصفوة التي تحتكر السلطة[3]. والإسلام جوهريًا

---

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 30).

(2) يعتمد الشيعة على صياغة الصلاة على النبي المفروضة في القرآن الكريم كما يلي: «اللهم صلِّ على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين».

(3) تختلف الصفوة الإسلامية عن الأوليغاركية بأن الإسلام لم يشرّع وجود رجال كهنوت بل علماء متخصصين يمتلكون الخبرة في الدين بحيث يكون وجودهم =

يختلف عن الشكل الديمقراطي الغربي عبر نظرية الشورى واعتمادهم (الشيعة) على مبدإ النص الحاسم على خلافة علي والأئمة من بعده، كونهم الصفوة الأفضل. أما السنّة، ورغم النص على أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة من جهة وتشريع الحاكم المتغلب، مهما كانت صفاته من جهة أخرى، وفي حال الموازنة بين إقراره، أو الفتنة والحرب الأهلية، فإنهم ابتعدوا عن تشريع وجود الأفضل في السلطة العليا، وإنْ لم ينفوا مسألة تشكّل الصفوة في جهاز الدولة، علمًا أن البحث في هذه النظرية من سمات العصر الحديث، والتي يؤيدها المسار التاريخي لتكوّن الدول وانحلالها.

الدستور الإيراني، والذي وُضع استنادًا إلى نظرية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية من خلال اقتباس أو تطبيق جوهر اجتهاد الإمام الخميني والفقهاء في إيران، شرّع مباشرة حكم الصفوة الإسلامية، ولكن بإدراك واضعيه، أن هذه الصفوة يمكن أن تتجاوز أو تنحرف عن أحكام الإسلام في إدارة الدولة. لذلك أحاطها بالأجهزة الرقابية وهي: مجلس صيانة الدستور، ومجمع تشخيص مصلحة النظام والمرشد الأعلى أو الوليّ الفقيه؛ علمًا أن مجلس الشورى يمتلك مهمته الرقابية أيضًا إضافة إلى التشريعية. وليس من شك في أن عناصر نظرية الصفوة التي طرحها فلاسفة الغرب، يمكن أن تجد مصاديقها في الحياة السياسية الإيرانية إلى درجة كبيرة، وخاصة في بروز الحالة البيروقراطية في الإدارة، وإمكانية وصول الانتهازيين إلى المناصب العليا ومجلس

= ضروريًا في النظام، تمامًا كضرورة وجود المهندسين والأطباء والعلماء، كل في مجال تخصصه، وذلك متوافر في الديمقراطيات الغربية، فهناك السياسيون المحترفون.

الشورى عبر استحالة تقويم من هو الأفضل، والمتمتع بالصفات الإسلامية من قبل مجلس صيانة الدستور، خاصة لأعضاء مجلس الشورى الإسلامي. ذلك في خضم الصراع الطبيعي بين الأفكار والأجنحة، ومختلف أنواع الصفوات في المجتمع. هذا الصراع عمليًا يشكل سمة الحياة، حتى بين من يتمتعون بأرقى الصفات الشخصية من الإسلاميين والباحثين في التاريخ الإسلامي، وخاصة في دولة الراشدين حيث يجدون الكثير مما يؤيد ذلك.

إن كافة عناصر نظرية الصفوة متوفرة في الدستور الإسلامي، فقد أشار الإمام الخميني إلى ذلك، وبنى نظريته كلها على ضرورة أن يحكم إيران الفقهاء الممتلكون للشرائط الإسلامية وعلى قمة هرمها الولي الفقيه. ولكنه انتبه ببراعة إلى ضرورة وضع الجميع تحت الرقابة الصارمة، وكان يعلم أن ذلك غير كافٍ أيضًا فأقرّ باجتهاد عصري هو رقابة الجماهير التي قامت هي بصنع الثورة الإسلامية باختيارها وإرادتها. وأقرت الدستور بأغلبية 98,2٪، باعتبار أن الشعب هو المرجعية العليا «انطلاقًا من إيمانه الأصيل بحكومة القرآن العادلة الحقة، وذلك بعد الثورة الإسلامية المظفرة...»[1].

إذن فقد وضع الدستور «الشعب» حكَمًا أساسيًا وأولاً في إقرار الدستور أو رفضه؛ بمعنى أن على الشعب أن يقرر حكم الصفوة الإسلامية مباشرة، دون انتظار أن تولد هذه الصفوة بالتطور الطبيعي للأمور في الدولة.

الدستور الإيراني كان له أن يقر مجموعة كبيرة من الآراء بين

(1) الدستور الإيراني: المادة الأولى.

مؤيد ومعارض، وكان للتطبيق أن يثير موجة من النقد بين الباحثين في العالم الإسلامي والغربي عبر ربع قرن أيضًا، (وهذا التطبيق للسلطات الثلاث سيكون موضوع الفصل القادم). وهنا يمكن إيجاز أهم الأفكار التي تعرضت للدستور بالتحليل، وخاصة الآراء الناقدة له.

المبحث الرابع:

الدستور الإسلامي الإيراني
(وجهات نظر)

إن مناقشة الدستور الإسلامي الإيراني هي عمليًا مناقشة النظام في إيران، وعندما طرح الدستور على الاستفتاء من قبل الشعب، كان ذلك تمكينًا للجماهير بأن تقبل أو ترفض النظام الذي تولّى السلطة عبر ثورة جماهيرية قامت بها هي، وليس عبر انقلاب عسكري، وبما أن هذه الجماهير أقرت الدستور مرتين، فقد امتلك النظام المنبثق عنه شرعيته الشعبية أو بمعنى آخر، إقرار الشعب لصوابية الاجتهادات الإسلامية السياسية التي انبثق الدستور عنها ومن هنا منبع انتقادات إسلاميين سلفيين بالدرجة الأولى.

الدستور عمليًا هو حالة تطبيقية أكثر منها خطوطًا عامة لتأطير النظام. فهو يمثل فلسفة النظام والأساليب التي تضع الأفكار موضع التطبيق، ولأنه جاء متميزًا وواقعيًا وحصيلة اجتهاد إسلامي وجدل قانوني دستوري، فإنه اتسم بالحداثة التي استحق بموجبها اهتمامًا كبيرًا من قبل المسلمين والمستشرقين على حد سواء. وبالمحصلة فإن إثارته

الجدل دليل على أهميته تمامًا كأهمية الثورة في إيران، والتي اعتبرها الغرب زلزال المنطقة يومها، ولأجل ذلك شنت عليها الحروب العسكرية ولا تزال[1].

أولًا ـ وجهات نظر الإسلاميين الشيعة (النجف ولبنان)

يُذكر هنا أن مفكري العلماء الشيعة في لبنان والمتمثلين: «بالمرجع السيد محمد حسين فضل الله»، والإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين كانا من أبرز الذين تصدوا للبحث في مسألة ولاية الفقيه كمظهر لحكم الصفوة الدينية، وتعود في الغالب إلى اجتهادات السيد الخوئي، المرجع الأول في حينه للشيعة في العالم الإسلامي الشيعي، في زمن كان الإمام الخميني حينها لاجئًا سياسيًا في مدينة النجف الأشرف حين كانت تلك المدينة المقدسة لدى الشيعة في ذروة ازدهارها العلمي المرجعي بوجود السيد محسن الحكيم وبعد رحيله عام 1970.

لقد اعتبر «السيد الخوئي»[2] أن ولاية الفقيه لا تملك دليلًا فقهيًا على أنها نظام حكم إسلامي في زمن الغيبة الكبرى، وهي وجهة نظر السيد محمد حسين فضل الله نفسها بعد إعلانه المرجعية عام 1994.

لقد أيد السيد فضل الله الثورة الإسلامية في إيران، منطلقًا من انحيازه لضرورة الثورة على الأنظمة الفاسدة وإقامة الحكومة الإسلامية، وهذا لا يعني تشريعه أو إقراره بأن الاجتهاد القائم على ولاية الفقيه

---

(1) انظر: ملحق الوسط، **جريدة الحياة اللندنية**، الاثنين، تاريخ 22/ 11/ 2004.

(2) أحد أهم مراجع الشيعة في العالم (توفي في النجف الأشرف عام 1992)..

نظامًا للحكم يتمتع بالصدقية الإسلامية، أو ببساطة أنه ليس ضروريًا أن تكون هناك صلة دائمة بين العقيدة والعمل السياسي. وفي إيران ذاتها رفض بعض من كبار العلماء الأطروحة صراحة: كالسيد شريعتمداري، وتحفَّظ عليها كلٌ من المراجع: السيد الگلپايگاني والسيد القمي والسيد الشيرازي والمرعشي النجفي، والسيد الموسوي[1]. ورفض هؤلاء جميعًا للأطروحة، هو رفض لفكرة الإمام الخميني بأن الشيعة عندهم مؤسسة تستطيع أن تحدد من هو الأعلم ومن هو الأفضل ومن هو المرشد، إضافة إلى رفض الإمام الخميني النابع من جوهر سياسي هو أن يتحول المراجع الإيرانيون إلى مؤسسة، ولكن الإمام الخميني كان قد تمكن من صياغة المؤسسة والنظرية التي استند عليها قبل نجاح الثورة، والنجاح في ذلك يعتبر بحد ذاته دليلاً في تاريخنا على الشرعية (كما عرضنا في نظرية الصفوة)، وكان ذلك أبرز ما دعم الخميني في إثبات مشروعية الدولة التي صاغها في إيران بعد عودته إليها.

لقد ظل أبرز الذين ناقشوا فقهيًا مشروعية ولاية الفقيه أو عدمها، المرجعية اللبنانية، وكذلك مرجعية النجف، وإنْ بتفاصيل أقل في اجتهادات المرجعين، محمد باقر الصدر ومحمد صادق الصدر في الفترة التي سبقت اغتيالهما من قبل النظام العراقي الحاكم (1980 ـ 1999)[2].

ولا بدّ أن الشيخ محمد مهدي شمس الدين كان قد قدم تفاصيل

---

(1) أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، لندن، 1994، ص 165 ـ 166.

(2) **مرجعية الميدان**، مصدر سابق، ص 220 ـ 223.

أكبر لرفضه الأطروحة، ما يجعلنا نعرض وجهة نظره كما يلي[1]:

بعد دحضه الفكرة السُّنية حول إمكانية تعدد الأئمة في الدولة الإسلامية، بسبب الاتساع الجغرافي، ناقش ولاية الفقيه على أنها صيغة الإمامة المعصومة التي لا يسلّم بها علم الكلام الأشعري والمعتزلي ومذاهب الفقه السنّي، ولأنها عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها، ـ أو المسلمين الشيعة على الأقل، فهي بالاعتبار الأول تسبب أزمة الحكم؛ لأن المسلمين من أتباع سائر المذاهب ـ غير الشيعة لن يسلموا بها، لأن النظام الإسلامي القائم على هذه الصيغة لا بدّ أن يعتبرهم عصاة أو خوارج، ويعتبرونه غير شرعي وغير إسلامي وهكذا تنشأ أزمة الحكم[2]. هذه الأزمة تنشأ حتى لو قبل المسلمون بشرعيتها، فهم لا يطيعون الولي خارج حدود تطبيقها وخارج حدود شعبيتها وأرضها، بينما هي بحكم صيغة «الولاية المعصومة» تقتضي الطاعة المطلقة، كما لو كان الإمام المعصوم بنفسه على رأس السلطة؛ علمًا أن ولاية الفقيه ليست صيغة أخرى عن الإمامة المعصومة، رغم أنها تستمد شرعيتها منها. ووجه عدم الصحة نابع من اعتبارات نظرية سياسية بالدرجة الأولى وليس فقهية، بل هي حكومة نائب الإمام، فلا يثبت لها إلّا القدر المتعين من السلطة من الأمور المنوب عن الإمام في ممارستها.

ويقدم شمس الدين دليلين على ما انطلق إليه: أولهما في الاعتبار

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 416 ـ 420.

(2) الدستور الإيراني النابع من النظرية أقر في إحدى موادّه احترام كامل أتباع هذه المذاهب «وهم أحرار في أداء مراسمهم المذهبية، حسب فقههم..».

العقلي فهي دور النائب للإمام من جهة، في وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وهو دليل لا يمتلك الإطلاقية؛ لأن هذا الفقيه هو وليّ الشعب في أرض الدولة الإسلامية التي أنشأها، ولا تتعدى سلطته هذه الحدود.

أما الدليل اللفظي، فإنّ كل النصوص في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة لا إطلاق فيها من الناحية السياسية، بل الظاهر اختصاصها بمن تصدى لإقامة تكوين الدولة الإسلامية، وتنصيب الحكومة الإسلامية فيها. وهنا يستدل الباحث على صحة رأيه بحديث للإمام الصادق من الكافي[1]:

«سألت أبا عبد الله «الصادق» عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان والقضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت (. .) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكَمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ. . .».

فإن قوله: «ينظران إلى من كان منكم. .» لسانه ومفاده لسان ومفاد العلة لقوله: «. . . فإني جعلته حاكمًا. .» فيكون جعله حاكمًا فرع «نظرهم واختيارهم» وهذا الجعل إذن يختص بمن نظر واختار دون من لم ينظر، فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين نظروا

(1) **الكافي**، مصدر سابق، الأول، ج 1، ص 67 ـ 68.

واختاروا، وأما أهل سائر البلدان الإسلامية الذين لم ينظروا، فلا ولاية له عليهم لأنه لم يجعل حاكمًا في حالة عدم النظر.

إذن فإن صيغة ولاية الفقيه، لا ينبغي أن تؤدي إلى أزمة حكم إذا اختصت بأهل البلد الذين اختاروا هذا الشكل من النظام. أما صيغة ولاية الأمة على نفسها، فمن الواضح أنها لا تؤدي إلى أزمة حكم بالمطلق، لأنه يشرع لكل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص في نطاق «وحدة الأمة».

وبالعودة إلى الفقيهين: الخوئي، وفضل الله، فإنهما يرفضانها من زاوية أخرى، وهي تتعلق بأن السيرورة التاريخية لم تثبت حكومة الأعلم في المرحلة الراشدية، فقد اختار المسلمون أبا بكر وعمر وعثمان خلفاء، ولم يكونوا الأعلم بالشريعة، فالسيد فضل الله يعترض من زاوية إسلامية شاملة على الأطروحة: ولاية الفقيه الأعلم، وضرورة اعتبار واقعية التاريخ الإسلامي ورضا المسلمين من مختلف الطوائف على الشكل الذي يجب أن تكون عليه الحكومة، معتبرًا ذلك أمرًا جذريًا في القضايا السياسية، رافضًا فكرة الصفوة السياسية الدينية وحقها الشرعي في تولّي السلطة من وجهة النظر الفقهية الإسلامية[1].

---

(1) تصريح للسيد محمد حسين فضل الله، جريدة النهار 11/12/1980.

ثانيًا ـ وجهات النظر السنّية (الإخوان المسلمون /حزب التحرير/ الوهابية)

يلخص الباحث محمود الخالدي وجهة النظر هذه في كتابه (نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية)[1]، معتمدًا على أبحاث كل من المفكرين: سيد قطب، تقي الدين النبهاني وغيرهم، مركزًا على فكرة التوحيد التي اعتمدها الوهابيون أساسًا للفكر الديني السياسي، وأن لا دستور إلّا القرآن وحاكمية الله سبحانه المطلقة.

ينطلق الباحث من المادة الثالثة في الدستور الإيراني التي نصت في رأيه على أن «الرأي العام هو أساس الحكم»[2]. وبالعودة إلى المادة الثالثة ولأنها لا تنص على ذلك، وأن الرأي العام أو الاستفتاء، كان مجرد نص في المادة السادسة التي نصّت على أنه تدار شؤون البلاد في الجمهورية الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمة.. وعن طريق الاستفتاء العام.. لذا بدا أن الباحث لم يقرأ الدستور جيدًا، وإن اعتبر تبعًا لذلك، أن هذا الدستور محكوم بالعلمانية؛ واصفًا إيران بالمجتمع الجاهلي الذي لا يخلص عبوديته لله وحده[3]، مستطردًا في توصيفه للمجتمعات الجاهلية، بأنها تلك التي تزعم أنها مسلمة لأنها تعتقد بألوهية غير الله وتدين بحاكمية غير الله. لذا فهي تتلقى شرائعها ونظامها وقيمها وموازينها من قوانين وضعية، منها جعل الشعب حكمًا. وللتدليل على رأيه جاء بمثال آخر من المادة (48) التي تنص

---

(1) محمود الخالدي، **نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، بلا دار نشر ولا تاريخ.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 106.

على «أن التشريعات الصادرة عن أكثرية النواب يعتبر تنفيذها واجبًا على كل الأمة»، وبالعودة إلى المادة المذكورة فإنها تنص على ما يلي: «لا يجوز التمييز بين مختلف المحافظات والمناطق في مجال الانتفاع من مصادر الثروة.. إلخ». ما يؤكد جهله الكامل بالدستور، فإنه يؤكد أن ذلك، وقد ورد في الدساتير الغربية، أي النص الذي ذكره واعتبار رأي الأغلبية معيارًا للصواب، فقد خالف الدستور الإسلام؛ لأن الإسلام في نظره لا يخضع الحاكم لرأي الأغلبية، إلّا في الحدود التي وردت في سيرة رسول الله، ومن ذلك خضوعه للرأي في موقعة بدر وأحد، ولكنه لم يخضع في صلح الحديبية.

الباحث يرفض نظرية الشورى، إلّا أنها مجرد مشاورة، وللحاكم وحده أن يقرر أخيرًا، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ كما ورد في الآية. ثم يعود إلى أسس المذهب الشيعي في اعتماد العقل فيرفضها رفضًا كاملًا معتبرًا أن الشرع هو الحكم وحده، أما المواد 15 ـ 16 ـ 17 وهي توكل السيادة للشعب، فإن الدستور يهدم الإسلام من أساسه لأن السيادة في الإسلام للشرع وليس للشعب[1]، ثم يختم بأنّ كل شرع غير شرع الله لا يعد إسلامًا.

المواد 15 ـ 16 ـ 17 لا علاقة لها بحق الشعب في السيادة، والغريب في الأمر أن باحثًا[2] يبني بحثًا حول دستور لم يقرأه، وربما

(1) محمود الخالدي، **نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، مصدر سابق، ص 21.

(2) المقصود بهذا الباحث هو الدكتور محمود الخالدي مؤلف الكتاب موضوع النقاش، وللإنصاف فإن النسخة التي اعتمد عليها قد تكون من الدستور الإيراني قبل التعديل وهو لا يشير إلى المصدر.

سمع به من بعضهم، يجعل من مجرد النظر إلى هذا البحث عملاً بعيدًا عن جوهر العلم، ويدفع إلى تقويم الدراسة على أنها خطاب سياسي ديماغوجي، ومع ذلك، فإنّ اعتماده على رأي كبار أقطاب السنّة من مؤسسي الأحزاب والحركات السلفية في مسألة حاكمية الله تعالى، والجاهلية، والعلمانية، والتكفير الذي يطلق حول قيام الجمهورية الإسلامية، جدير فعلاً بالاعتبار أن ذلك الرأي لهؤلاء في الدستور حتى قبل صدوره، مكفّرٌ به ومرفوض من قبلهم. فهو يستند إلى رأي إسلامي ويسحبه لتعزيز رأيه في مسألة دستورية اجتهد فيها. وليس من شك في أن صدقية آرائه تكمن في أنها تتطابق مع آراء تلك الجماعات السلفية في نقدهم المذهبَ الشيعي. بما في ذلك تكفير الشيعة جميعًا بالنسبة للوهابية، واعتبارها جاهلية بالنسبة لفكر أحد الأحزاب الرئيسية (حزب التحرير)، وإن لم يصدر تقويم فكريٌّ للدستور من قبل مفكريه بهذه الفجاجة (حسب ما تمكنت من الاطلاع عليه حتى الآن)، ولعل ذلك نابع من أسباب سياسية أكثر منها فقهية.

الفكر السلفي الذي عرضه الباحث في كتابه عن المسألة الدستورية الإسلامية دقيق، فهو ضد أن يكون للدولة الإسلامية (دستور) مكتوب، باعتبار كفاية القرآن الكريم والمذاهب الأربعة، وهذا الفكر بالقطع ضد الاقتباس أو الاستفادة من الدساتير الغربية أو اللجوء إلى صناديق الاقتراع، ومع الحاكم المتغلب كولي للأمر لا يجوز الخروج عليه، وإنْ شرَّع بعض مفكريه كالسيد قطب وأتباعه الجهاد لإسقاط الأنظمة الكافرة في الدول الإسلامية. كما قدم تلامذتهم تعديلات على ذلك، من خلال أسلمة المجتمع عبر التبليغ الإسلامي أولاً. وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1 ـ أغفل هذا الفكر نقاط الالتقاء في نظرية الماوردي المعتمدة في الخلافة ونظرية ولاية الفقيه في الدستور الإيراني، (كما عرضنا في الفصل الثاني). وأبرزها تشابه الولي الفقيه شروطًا مع الخليفة إلى حد كبير، وكلاهما مستمدان من التطبيق: الماوردي عبر دراسة التاريخ الإسلامي والولي الفقيه من خلال التطبيق في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

2 ـ الفكر السياسي السنّي هو محصلة اجتهاد كامل، واعتبار ما قام به الصحابة المنتجبون (أبو بكر، عمر، عثمان) جزءًا من السنّة في المسألة السياسية. وهو ينكر حق أصحاب المذهب الجعفري في هذا الاجتهاد، واعتبار محصلته خروجًا عن الإسلام (كما هو واضح).

3 ـ الحداثة والتلاقح الحضاري عند هذا الفكر، خروج على الإسلام لدى الجماعات السلفية جميعًا، أو بدعة وضلالة لدى الوهابيين تحديدًا، لهذا لم يوضع دستور للمملكة السعودية، علمًا أن تحديد السلطات الثلاث في الدولة وطريقة انتخابها أو تعيينها لا بد لها من: دستور يأخذ بعين الاعتبار المستجدات ومصلحة الأمة ـ ما دامت المصالح المرسلة جزءًا رئيسيًا في الاجتهاد السنّي إلى جانب القياس ـ هذا الأمر دعا بعض مفكري الغرب إلى تقويم هذا الفكر بالعدمية والدرب المسدودة[1].

4 ـ إن الاجتهاد السياسي ووضع الدستور لتحديد حقوق الشعب،

---

(1) انظر: مكسيم رودنسون، **الإسلام سياسة وعقيدة**، تعريب: أسعد صقر، دار عطية، بيروت، 1996، ص 42؛ أوليفيه روا، مصدر سابق، ص 178.

مقابل سلطات الولي ـ الخليفة، يؤدي إلى تقنين الكثير من قضايا الخلاف داخل المجتمع، وهو ما فعله الدستور الإيراني، فالمجتمع الذي يعتمد على القرآن وحده واجتهادات الأئمة قبل أربعة عشر قرنًا، لا يكفي لإدارة دولة تسعى لحل المشكلات الاجتماعية. وتكون أبرز مظاهرها مسألة «المساواة» بين المواطنين والعمال والضرائب وفصل السلطات، وغيرها من مشكلات الحياة المعاصرة. وإذا عدنا إلى قضية المساواة وما يتعلق بها من قضية «المرأة» والحجاب وغير ذلك على سبيل المثال وجدنا أن الفكر السلفي يصر على إبقاء المرأة في عصر الحريم، كما يجتهد مفكروه في أن حجاب المرأة كامل، وأن مكانها البيت، ويحرم عليها حق الاقتراع وقيادة السيارة (السعودية حتى هذا التاريخ، والكويت سابقًا). وهو ما يخلق مخاضًا عسيرًا للدول التي تطبق هذا الفكر في مجتمعاتها ما أدى إلى مشكلات تتعلق بالتدخل السياسي الغربي في شؤونها، ناهيك عن منظمات حقوق الإنسان.

التطبيق الحرفي للفكر السلفي في الدولة السعودية، جعل منها كيانًا يشار إليه على أنه لا يواكب مستجدات العصر، ويبتعد عن فقه الواقع. فهل الفكر الإسلامي من خلال اجتهادات الأئمة الأربعة على الأقل، هو كذلك؟

5 ـ إن الفكر السلفي، واتهام كل من يخالفه بالشرك واعتبار كل خطوة تؤدي إلى تقدم المسلمين بدعة، أمر يكون من سمات العصر الإسلامي الحديث. وقد انصبَّ هجوم هذا الفكر على

إيران الإسلامية بشكل أشد مما كان قبل الثورة، وعلى التشيع خاصة. لهذا لا يمكن لفكر كهذا أن يقوم بتحليل موضوعي وعلمي للدستور الإسلامي، ولا أخذ نتائجه بعين الاعتبار إلّا في مجال التعريف به لا أكثر وهو ما أدىٰ في الغرب إلى إعطاء تقويم مشابه للمفكر ماكسيم رودنسون، حيث بنى رأيه المعتمد لتلك النظريات على كل الأيديولوجيا الإسلامية قائلاً:

«إن أيديولوجيا تعترف بالنقص في المؤسسات الإنسانية حتى التي تمتثل منها لأوامر الله ويعجزها عن إقامة حكم العدالة والانسجام في الأرض، وتدّعي مع ذلك أنها أنجزت خطوة حاسمة في حياة الإنسانية الشاملة، من غير أن تقدم آليات مشخّصه تضمن سلوكًا سياسيًا يترجم الأماني العميقة للجماهير، لا تستطيع إلّا أن تفوض أمرها عن طريق النصائح الأخلاقية مع معرفتها بأنها محدودة ـ كتلك النصائح التي تقدَّم إلى القادة. إن الألوهية مدعوة للنجدة كونها تجزى على البعيد بنصائحها، كتعليم الناس أن التهديد بالجزاء الإلهي ليس له إلّا مجال محدود. ومع ذلك توضع الثقة في هذه النصائح، لأنه لا يمكن عمل شيء آخر خشية تقويض الإيمان بالمذهب السامي»[1].

هذا القول المتسم بعدم الإنصاف لهذه الأيديولوجيا التي أمكنها في الربع الأخير من القرن العشرين، تأسيس هذه المؤسسات الإنسانية المبنية على الاجتهاد الإسلامي في إيران، ينطبق مع

---

(1) مكسيم رودنسون، **الإسلام سياسة وعقيدة**، مصدر سابق، ص 42؛ انظر أيضًا: برنارد لويس، **لغة الإسلام السياسي**، ترجمة عبد الكريم محفوظ، جفرا للدراسات، حمص، 2001.

ذلك، ليس على التاريخ السياسي الإسلامي منذ دولة الرسول، ولكن على الفكر السلفي الذي يحارب اليوم إنشاء مؤسسات كهذه بذريعة الجاهلية والبدعة والشرك.

المبحث الخامس:

الدستور والديمقراطية الغربية (مقارنة)

اجتهد الباحثون الغربيون في تحليل الدستور الإسلامي في إيران والثورة الإسلامية في إيران، وجاءت وجهات النظر متباينة بين النقد المرير والمدح والوسطية. وفي هذا العرض الموجز نناقش أربع وجهات نظر تحتمل كل ذلك، ولكنها بالإجمال جاءت تفتقر إلى الفهم الدقيق لجوهر الإسلام السياسي، تمامًا كما يتهم الباحثون العرب من قبل الغربيين، بأنهم لم يفهموا روحية الدين المسيحي أو اليهودي عند تحليلهم العهدَ القديم أو الإنجيل، ومع ذلك يعترف معظم الباحثين الغربيين، بأن الإسلام دين ودولة، وأنه تمكن من إنشاء دولة قائمة على مبادئه، بدءًا من عهد رسول الله، وأن الدولة الإيرانية بُعيد الثورة قفزة حديثة للإسلام السياسي.

المستشرق «برنارد لويس» يناقش التناقض في الدستور الإيراني: عندما يقول معلقًا على قول الإمام الخميني في كتاب (الحكومة الإسلامية)، «لا حدود للإسلام»، وعلى الرغم من هذا التصريح، لم يحل دون تضمين الدستور الإسلامي شرطًا يستوجب أن يكون رئيس

الجمهورية إيراني الأصل والمولد[1].

المادة 115 في الدستور تنص على ما يلي: «ينتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتدينين السياسيين الذين تتوفر فيهم الشروط التالية:

«أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الإيرانية. . .»

وليس من شك في أن دولة الإسلام الشاملة لا تشترط تمتع الحاكم بجنسية معينة رغم اعتقاد بعض فقهاء السنّة بأن «الأئمة من قريش»، وهو حديث لرسول الله، واعتبروه أمرًا قد تجاوزه الزمن، فلم يعد ممكنًا التمسك بقرشية الحاكم[2].

والواقع أن الدستور الإسلامي في إيران، سعى لكي يكون خاصًا بحيز إقليمي هو حدود إيران الحالية، وهو أمر يتسم بالواقعية والقانونية، ما دام قانون الجنسية هو السائد في العالم كله. فالدستور التزم بأمر قانوني كهذا، علمًا أن تعديله ممكن في المستقبل، وقد أجاز الدستور ذلك في مادته الأخيرة. ورفض تعديل مادة واحدة فقط (كما أشرنا) حول إسلامية النظام، ونص على ذلك في ذيل هذه المادة، وربط ذلك باستحالة تعديل المذهب الذي يحكم الجمهورية (المذهب الجعفري). الأمر الذي لا زال هدفًا للنقد من قبل جمهور السنّة والجماعة.

---

(1) **لغة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 138؛ حاتم قادري، **أنديشه هاي سياسي در إسلام وإيران**، تهران انتشارات سمت، 1378 هـ.ش، ص 37.

(2) انظر: الفصل الأول من هذه الدراسة، علمًا أن هذا الشرط يتوفر في الدولة الإيرانية الآن باعتبار أن المرشد وقائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية من سلالة الإمام الحسين بن علي، وهو حكمًا من قريش.

عندما يتناول طارق وجاكلين إسماعيل في كتابهما (الحكومة والسياسة في الإسلام)[1]، التجربة الإسلامية في إيران، نلمس منهما إعجابًا مفرطًا بهذه التجربة، ومن منطلق محايد لفكر مشبع بالديمقراطية الغربية والمعاصرة ينص الكتاب على «أن الأفكار السياسية الشيعية تطورت استجابة للمشاكل السياسية والاجتماعية في إيران، وهو دور رائع للبحث الإسلامي النظري والفكري»[2]. وفي الاعتبار فقد تمَّ دمج المفاهيم الدستورية والديمقراطية في النظرية الشيعية للتعامل مع أصل وطبيعة السلطة في عصر الغيبة[3]، ورغم إقرارهما ـ حسب فهم نظرية ولاية الفقيه لدى الإمام الخميني ـ بأن الحكام الحقيقيين في الدولة هم علماء الدين؛ لأن مهمتهم تعريف الناس بكل ما أقره الرسول ومقاومة نظم الحكم الضالة، فإنهما يعتبران أن الدستور والحكم البرلماني، ظلاّ قدوة من أجل استمرارية القدرة على الصراع النظري بين العلماء (الاجتهاد) في تفسير وتوضيح القانون الإلهي في التطور السياسي المعاصر[4]. ويستطردان بأن الحكومة الإسلامية لا تعني الحكومة الدينية، فالقادة المستقلون يجب أن يرتبطوا بالمعتقدات والأهداف المشروعة للناس، لأن الإسلام ليس سلطة كهنوتية، فمنزلة العلماء غير قانونية وغير رسمية وتنبع من الإجماع داخل الجماعة الدينية بالانتخاب داخل (المجتمع)[5].

---

(1) طارق وجاكلين إسماعيل، **الحكومة والسياسة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 144.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

(4) المصدر نفسه، ص 135.

(5) المصدر نفسه، ص 136.

ولكن وظيفة أخرى أنيطت بالعلماء في الدستور، هي مراقبة الشرعية الدستورية للسياسة العامة، وبهذا أصبح الحكام الحقيقيون هم العلماء من خلال البرلمان الذي يبني معتقدات وأفكار الناخبين من جهة، ومن خلال التشريع الذي يبني المعرفة الحقيقية والعدالة[1]، من جهة أخرى. واستنادًا إلى نص الدستور، فإن الحكومة الإسلامية مطالبة بأن يكون كل فرد من أعضائها مناضلاً روحيًا ومعلمًا دينيًا[2].

الباحثان في توصيفهما للصفوة الدينية التي أقرَّ الدستور الإسلامي تولّيها السلطة، عبر الرقابة على القانون وليس مباشرة، ولأهداف سياسية (المعرفة الحقيقية والعدالة)، يقومان بالإيحاء بأن الدستور الإسلامي الإيراني يهدف إلى إنشاء دولة المدينة الفاضلة، ومع ذلك فهما لا يقولان باستحالة ذلك في زمن العولمة، ما دام الدستور كوثيقة يطالب بذلك. وبالتأكيد فإن التعرض لتطبيق ذلك على أرض الواقع لا يعنيهما كثيرًا، كما فعل (مكسيم رودنسون) في حكم القيمة الذي أطلقه على الأيديولوجيا الإسلامية عبر الفكر السلفي والفكر الشيعي وإنْ بدرجة أقل. فليس من شك في أن التطبيق في كل العالم لا يتسم بالكمال. وعلى الدوام تبرز الصفوة لكي تقود الأمور لصالحها حتى وهي تعمل لمصلحة الشعب ـ كما هو واقع في إيران ـ ففي إيران، ظل العلماء أقرب لأن يلتصقوا بالجماهير التي لا يمكن لهم أن يبتعدوا عنها وخاصة علماء الشيعة، ويستمعوا إلى همومها، وأخيرًا تفجير الثورة أو الثورات لتحقيق مصالح هذه الجماهير، الأمر الذي اعتبر

(1) طارق وجاكلين إسماعيل، **الحكومة والسياسة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 143.

سمة التاريخ الإيراني الحديث[1]. وكان آخر هذه الثورات الثورة الإيرانية الحديثة عام 1979.

المستشرق أوليفيه روا في كتابه (تجربة الإسلام السياسي)، ينحو باتجاه آخر حين يصر على توصيف علماء الدين الشيعة (بالأكليروس)، وهو مصطلح غربي يصف رجال الدين المسيحيين في المؤسسة البابوية الرومانية، معتبرًا أن لا شيء في الفكر الشيعي يجعل هذا (الأكليروس) مهيًأ للعب دور سياسي، ولكن السيرورة التاريخية والوضع التراتبي الذي نشأ من خلال التطور التاريخي له (حجة الإسلام، آية الله، آية الله العظمى)، جعله يعيد إنتاج نفسه بشكل مستقل على الصعيدين المالي والسياسي، ما مكنه أن يتحول في القرن العشرين إلى أداة للوصول إلى السلطة[2]. هذا (الأكليروس) عبر صنعه للثورة في إيران بتحالف مع الأنتلجنسيا الإيرانية والحركة السلفية، لم يتخذ الطابع المحافظ كما حدث في السعودية وباكستان والسودان. علمًا أن الثورة عند السنّة نفي للتاريخ، بمعنى أن السنّة ضد الثورة على الحاكم، ولكنها عند الشيعة أمر مشروع لأنه تمهيد لظهور الإمام المهدي وتحقيق الوعد بالخلاص[3].

يعتبر هذا الكاتب الثورة الإيرانية محصلة لتوافقات أفكار عديدة

---

(1) انظر: **الفقهاء حكام على الملوك**، مصدر سابق.

(2) **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 161.

(3) اختلف فقهاء الشيعة في شرعية ظهور الإمام المهدي، ولكنهم أبدوا آراء متعددة حول أن الظلم الشامل هو من أكبر المبررات للظهور، لأن الحديث النبوي في أصول الكافي يقول: إنه «يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا». ولم يتحدث عن الفسق، والواقع أن هيمنة القوى العظمى من أبرز مبررات الاعتقاد بالظلم الشامل.

(هيغلية ماركسية، إسلامية ماركسية)، لهذا كانت أكثر تقدمية من مثيلاتها، وأن فكرة تصدير الثورة أو دعم الثورات في العالم الثالث وهو ما يطلق عليه مصطلح «العالمثالثية»، ظلت في صلب المنهج الثوري الإيراني وذلك عبر الصراع الفكري الداخلي ثم تغليب الأسلمة على المنطق الثوري فجاء الدستور الإيراني (كمحصلة) محافظًا على الثوابت الإسلامية مثل: الحفاظ على الملكية الخاصة، بعكس الماركسية التي ترفض ذلك. علمًا أن للمفكر الإيراني علي شريعتي بصمات واضحة على هذه الثورة في إطارها الاجتماعي.

الدستور الإيراني كمحصلة، حافظ على الدولة ـ الأمة الإيرانية، على رغم الدعوة للوحدة الإسلامية، والدليل على ذلك كما يقول الكاتب، ما ورد فيه حول قوانين الجنسية الصارمة، لهذا فإن التقاطع بين المؤسسة الدينية وصناعة دولة حديثة بالمفهوم الغربي هو ما جنّب الثورة الإيرانية مأزق الإسلام السياسي، مشيرًا بذلك إلى مأزق الفكر السلفي المتمثل بحركاته المعروفة (التي أشرنا إليها) بعدم قدرته على تأسيس دولة عصرية[1].

وفي تقييم متعاطف، اعتبر المؤلف أن إيران وضعت دستورًا حقيقيًا وليس مجرد شعار، وهذا الدستور ينظم الدولة دون الالتفات إلى الشريعة، عبر مادته الأولى التي تقرر أن الشعب أيضًا هو من يقرر شرعية الدستور عبر الاستفتاء، وبهذا فإن الدستور وجد الحل لمشكلة مكيافيللي[2]، وبهذا يصبح الاقتراع الشعبي مصدر إضفاء

(1) **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 167.

(2) مكيافيللي في كتابه (الأمير) يعتبر أن للحاكم وحده أن يقرر مشروعية القوانين، وأن ذلك يستدعي اتخاذ إجراءات لا تتوافق أحيانًا مع رغبات الشعب، فالغاية تبرر الوسيلة كما يقول.

الشرعية[1]، وبذلك استطاعت إيران أن تجد حيزًا علمانيًا بسبب تبنّيها نمطًا دستوريًا، فحولت ما كان ينبغي أن يكون حكمًا ثيوقراطيًا (حكم رجال الدين) إلى نظام رئاسي.

وفي فهم غربي للدستور الإيراني يقول: «إنّ الدستور في إيران هو الذي يحدد منزلة الشريعة وليس العكس، فالدولة الإسلامية تصدر قانونًا وضعيًا يصبح إسلاميًا لمجرد أن الدولة التي أصدرته هي إسلامية». ثم يدلل على دقة فهمه للواقع الإسلامي حين يقول «إنّ السلفيين يرفضون هذا النهج»[2].

وتدليلاً على صوابية استنتاجه يضرب مثالاً على خلاف حدث في 7/ 1/ 1989، قبيل رحيل الإمام الخميني، حين أرسل كتابًا للسيد علي خامنئي وكان رئيسًا للجمهورية آنذاك، معترضًا على خطبته في الجمعة السابقة، مقررًا أن المنطق الثوري وأولوية قوانين الدولة على النصوص الشرعية، بمعنى إذا افترض تعارض أحكام للشريعة (حسب اجتهاد علماء دين) مع قوانين الدستور، فإن للدستور الأولوية. (سوف نتعرض لهذه الإشكالية في الفصل الثاني).

لكل ذلك، يكون الدستور الإيراني غير مفرط في إسلاميته، وقد ضرب مثالاً على مساواة المرأة بالرجل في المادة (20)، وكذلك مساواة الأقليات الدينية بالمسلمين، معتبرًا أن وضع المواد المتعلقة بالمواطنة الإيرانية (قوانين الجنسية) ليس فكرة إسلامية، وهو ما رأيناه عند برنارد لويس. والواقع أن عدم فهم الغربيين مسألة الاجتهاد

(1) طارق وجاكلين إسماعيل، **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 168.

(2) المصدر نفسه، ص 168 ـ 169.

السياسي الإسلامي منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، هو ما دفع كثيرًا منهم إلى اعتبار الاجتهادات الحديثة التي وردت في الدستور الإيراني أمرًا خارجًا عن الإسلام.

إن أوليفيه روا عَبرَ دراسته الدستور، يقرر أن المنطق الدستوري سائدٌ فيه، خاصة عند دراسته مجلس صيانة الدستور، بإقرار أن الفقهاء يشتركون مع علماء القانون بالتساوي، وأن المادة (91) وضعت السلطة السياسية في الدولة فوق الجميع، لأنها تعيّن رجال الدين في المناصب بقرارها كمجلس الخبراء الذي يتولى انتخاب المرشد، وأن الشعب هو الذي ينتخب مجلس الخبراء، فإن الحكم في إيران ليس دينيًا، وإن اشتق أحكامه من الدين.

لقد انكفأ رجال الدين نحو الدولة، دون أن يتمكنوا من السيطرة عليها (كما يقول) عندما أزال الخميني حَيّزي المفارقة والاستقلال الذاتي اللذين كان رجال الدين ينطقون باسمهما، فالهرمية الدينية ليست كالهرمية السياسية، لهذا لم يعد للمراجع الكبار إمكانية للتدخل في أمور الدولة، وخلق الشغب والمنافسة، فقد أصبحوا مجرد علماء ملتزمين بالدولة الإسلامية التي أيدوا تأسيسها واتجهوا نحو عدم التورط في العمل السياسي فيها[1].

لقد بنى الإمام الخميني جمهورية حديثة يكفيها الآن أن تعيد السماح بتأسيس الأحزاب السياسية. (الدستور يجيز ذلك) كي يبدأ الدستور بالعمل بصورة علمانية، رغم استمرار الصراع على الشرعية

(1) جاكلين وإسماعيل، **تجربة الإسلام السياسي**، ص 114، 169.

الدينية للدستور والسعي لإيقاد المقدس المستحيل الرمزي الذي مثله هذا الزعيم.

لقد تمكنت الثورة الإسلامية عبر الدستور من إضفاء الطابع الإيراني على التشيع الشرق أوسطي (كما يقول)، ثم يختم بإصدار حكم قيمة غربي على الجمهورية الإسلامية الإيرانية «ما من طريق وسط بين نزعة ثورة شيعية صرفة وبين سياسة قومية براغماتية، والحال أن إيران وهي أسيرة مشروعيتها الثورية ورمزيتها لم تستطع أن تتبنى الخيارات الاستراتيجية التي كان من شأنها أن تعيد لها مكانتها كقوة إقليمية كبرى»[1].

أخيرًا ولاستكمال وجهات نظر غربية حول الدستور، يجدر التطرق إلى رأي باحثين: إدموند بيرك، واير لابيدوس في كتابهما، الإسلام والحركات الاجتماعية[2]، وبحثهما في دور المفكر الإيراني علي شريعتي في التنظير للثورة الإسلامية ونشاطه المحموم في سبيل ذلك[3]، علمًا أنه وجه نقدًا عنيفًا لعلماء الدين الشيعة الذين يدعمون نظام الشاه.

قدّم علي شريعتي وجهة نظره حول أن المذهب الشيعي هو مذهب مؤسسات، ووصف هذا المذهب بأنه جاء متسمًا بالتقدمية،

---

(1) جاكلين وإسماعيل، **تجربة الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 177.

(2) **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مصدر سابق، ص 466 وما بعدها.

(3) علي شريعتي، مفكر إيراني، مدرس جامعي، عارض نظام الشاه، وتحدث عن ثورة إسلامية شيعية عبر كتابه **التشيع العلوي والتشيع الصفوي** مطالبًا بدور لرجال الدين (الصفوة المخلصة للتشيع) في صياغة جمهورية إسلامية استشهد عام 1978 في لندن، ودفن في دمشق.

وأن أي دستور إيراني يجب أن يأخذ بأفكار الغرب التقدمية، وأن يعود إلى دستور عام 1906 الذي أصدره ثوار المشروطة من علماء ومثقفين. فالمثقفون الإيرانيون وليس علماء الدين هم القادرون على تحديد الإسلام الحقيقي. وإن «المقاتل» الورع يفهم الإسلام بشكل أفضل من علماء الدين، وهم التقليديون. وهي بالتأكيد وجهة نظر فيها الكثير من التطرف، ولكن تأثيره على الشارع الإيراني من ناحية، ومصارعته للتيار المستسلم للنظام السابق من ناحية ثانية، جعلا من أفكاره ـ كما يقول كاتب البحث (أرفان إبراهيميان)، القاعدة الأيديولوجية للثورة الإسلامية في إيران عام 1979.

وعلى قاعدة إنجازات مرحلة خلافة الإمام علي بن أبي طالب، وما قدمه الفقه الجعفري والعناصر السياسية في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، أسس الإمام الخميني جمهورية إسلامية في إيران عام 1979، وضعت دستورًا إسلاميًا يستند إلى اجتهاد الإمام الخميني وعلماء الدين الشيعة الحديثين. ولعل أبرز عناصر هذا الدستور، هو اعتماد ولاية الفقيه التي تمَّ تفصيلها والمرحلة الراشدية في الباب الأول من البحث. وهذا الولي الفقيه يتم اختياره باللجوء إلى صناديق الاقتراع بشكل غير مباشر، وتم اعتماد هذا المبدإ في اختيار مجلس الشورى الإسلامي والمجالس الفرعية. وقد أقر الدستور السلطات الثلاث مع مبدإ الفصل بينها واستقلاليتها بإشراف الولي الفقيه، ومنح الشعب ضمانات اجتماعية كبيرة ناهيك عن صلاحية قبوله أو رفضه الدستورَ عبر نظام الاستفتاء.

اعتبر هذا الدستور جمهورية إيران لكل المسلمين عبر مفهوم الأمة

الإسلامية، وأقر بضرورة تقديم الجمهورية على هذا الأساس، وعالميته التي وردت في التشريع الإسلامي انطلاقًا من القرآن الكريم، ومنح المرأة حقوقها الكاملة للمشاركة في الحياة الاجتماعية.

لقد جاء اعتماد الدستور مبدأ الديمقراطية مزاوجة بين الإسلام والديمقراطية الغربية بما يخدم الشعب، ويمكنه من المشاركة في الحكم. هذا وقد تعرض هذا الدستور للنقد والتقريظ معًا من قبل جهات عديدة، سواء بين المسلمين السلفيين حول اعتماده الاستفتاء، والمذهب الجعفري مرشدًا للدولة، أو من المفكرين الغربيين الذين رأى بعضهم فيه قفزة ديمقراطية حديثة أبعدته عن جوهر الإسلام إلى حد ما، ناهيك عن مفكرين إسلاميين إيرانيين ومستقلين.

في هذه المحددات الدستورية الواردة في هذا الفصل، سنرى كيف تعمل سلطات النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية من الناحية التطبيقية.

الفصل الثاني

السلطات الثلاث:
التطبيق في النظام السياسي الإيراني

المبحث الأول:

في الديمقراطية الإسلامية الإيرانية

أولًا ـ جدل الديمقراطية

يدخل في التطبيق الإسلامي للدستور على صعيد تكوينه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، انتقالاً للتطبيق الاقتصادي على أسس الإسلام، ما يبرهن على أهمية القانون في إسلامية الدولة بالمفهوم السياسي لدولة إسلامية على قاعدة دستورها، فكثير من مواد الدستور تفسرها القوانين، ولهذه القوانين اجتهادات دستورية تمنحه المجال التطبيقي وتحدده في هذا المجال، وهي إلى ذلك، تحدد طريقة ممارسة السلطة الآيلة إلى تحقيق غايات الدولة الإسلامية وأهدافها، بحيث تتكامل النظم الداخلة فيها كالنظام الاقتصادي والتعليمي وغيرها، وهي نظم لا تنفصل بعضها عن بعض، إلّا في المجالات التخصيصية التفصيلة، وقد أدى تفاعل الفقه السياسي الإسلامي مع الواقع ومتطلباته الزمانية والمكانية، إلى بروز نظرية الجمهورية الإسلامية، وهو مصطلح جديد بديل عن دولة إسلامية أسسها رسول الله وهو مرادف لمفهوم تلك الدولة الأم ويمنحه سمة الحداثة[1].

(1) علي المؤمن، **النظام السياسي الإسلامي الحديث**، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 6.

أهمية القانون المفسر للدستور نابعة إذن من تأطيره التطبيق، فالصعوبة دائمًا تتجلى في المجال التطبيقي والشكلي والتنظيمي، كونها المرة الأولى تقريبًا التي تنزل فيها القواعد الحقوقية الإسلامية إلى ميدان التطبيق في العصور الراهنة، ويعترف الباحثون الإسلاميون أن الدستور والقوانين المرافقة والمفسرة له، استعانت ببعض الأشكال الحقوقية المعروفة في العالم لتكون وعاء لمضمون القواعد الحقوقية الإسلامية[1]. هذا الخيار لمؤسسي الجمهورية وواضعي الدستور والقوانين المفسرة له، لا بديل عنه لتأسيس دولة حديثة رغم وجود الكثير من كتب الفقه التي تبحث في الحقوق الإسلامية والتزام الجمهورية الإسلامية بالعودة إلى تلك الأسس انسجامًا مع إسلاميتها، وهو الأمر الذي دفع الجهات السلفية لاتهام إيران بالابتعاد عن جوهر الإسلام (كما رأينا). ولكن هل تمكنت مؤسسات الجمهورية عبر القوانين من تجاوز عقبة هذا الاتهام وتمكنت فعلًا من المزاوجة بين الأيديولوجيا الإسلامية عبر اجتهاداتها خلال مئات السنين، إنّ في الفقه السنّي أو الشيعي والقوانين الوضعية لفقهاء القانون في العالم الغربي، بحيث أصبح التطبيق نظامًا لا يخالف جوهر الإسلام ويعبر عن جمهورية إسلامية؟

لقد سعت إيران إلى تحقيق الانسجام بين الحقوق الإسلامية والوعاء الحديث الذي وضعت فيه، خاصة في المسائل المتعلقة بالانتخابات والاقتصاد، وشكل المؤسسات التابعة لهما، ولا شك في

---

(1) علي أصغر مير موسوي، **الرقابة على دستورية القوانين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق، 1996، المقدمة.

أن الكثير من الإشكاليات ظهرت في مجال التطبيق، لهذا وضع الدستور الإسلامي أجهزة الرقابة، وأبرزها كما رأينا في مجلس صيانة الدستور المكرس في المادة (91) بهدف ضمان مطابقة ما يصدّق عليه في مجلس الشورى الإسلامي للأحكام الإسلامية والدستور، والذي شكله مناصفة من فقهاء في القانون وفقهاء في الدين الإسلامي. هذا المجلس مارس صلاحيات واسعة في هذا المجال، أثارت أحيانًا الكثير من الجدل حول صوابية عمله وخاصة في الانتخابات النيابية الأخيرة عام 2004[1].

الديمقراطية نظام اكتسب اسمه «حكم الأغلبية» في التطبيق والشورى الإسلامية، وهو نظام مختلف تاريخيًا، ولكنه عبر التطبيق في دولة الرسول، يعني مشاركة الأغلبية في فرض القرار تبعًا لاجتهادات الفقهاء، سواءً أخذ الرسول برأيها «الأغلبية» أو أمضى رأيه الخاص، على أن هذا الرأي نابع من وحي الله سبحانه، وبالتأكيد لا يمكن لأي حاكم بعده أن يدعي هذا الوحي، لهذا أصبحت الشورى مرادفة للديمقراطية وسمة للفقه الإسلامي السياسي وإن رفض بعض الفقهاء استخدام هذا المصطلح «الديمقراطية» ومنهم مؤسس الجمهورية الإسلامية فهو يقول: «أين هي الديمقراطية التي ملأت العالم باسمها

---

(1) قام مجلس صيانة الدستور برفض ترشيح مئات من الشخصيات الإيرانية التي تقدمت للترشيح لعضوية مجلس الشورى، وقد اعتبر هؤلاء، والصحافة العربية والإسلامية والعالمية، أن هذا الرفض نابع من أسباب سياسية لها علاقة بالصراع بين المحافظين والإصلاحيين في النخب السياسية الإيرانية، لمنع رموز الإصلاحيين من الوصول إلى مجلس الشورى الإسلامي، ما أدى أحيانًا إلى تدخل القائد لفرض قبول بعض الأسماء التي رفضت.

إلى هذا الحد؟ وأي البلدان تعمل وفق الديمقراطية؟ فللديمقراطية معنى مختلف من بلد لآخر، فلها معنى معين في الاتحاد السوفييتي، ولها معنى آخر في أمريكا، ولها معنى معيّن عند أرسطو، وهي ذات معنى مختلف عند غيره، نحن نقول إنها شيء مجهول ولها في كل مكان معنى معين، ولا يمكن أن نضعها في دستورنا، بحيث يستطيع كل واحد أن يستفيد من أحد معانيها ويصوغها بشكل تحقق فيه مصالحه، ولذلك فإننا نقول: الإسلام، ونكتفي به»[1].

ومع ذلك، فإن النظام الديمقراطي ليس مجرد مصطلح، فهو مؤسسات تنتخبها الأغلبية، وممارسة بالدرجة الأولى من قبل نوّاب ينتخبون من هذه الأغلبية. ورغم اعتبار المفكرين في الفقه الدستوري وخاصة في أوروبا وأمريكا، (كما رأينا في الفصل السابق) أن هناك استحالة لحكم الأغلبية، لأن الديمقراطية تنحدر إلى حكم الصفوة، وأن الدستور الإيراني استنادًا إلى نظرية الوليّ الفقيه أجاز حكم الصفوة مباشرة عبر انتخابها من قبل الشعب، باعتبار ذلك اجتهادًا إسلاميًا، فإن التطبيق عبر القوانين المستندة إلى الدستور الإيراني هو الذي يمنح صدقية دولة إسلامية تستند إلى الدستور وليس العكس، وهو الذي يبرهن صدقية فصل السلطات الذي اعتمده هذا الدستور تحت مظلة «الولي الفقيه»، الذي يمثل نظام الحكم «الرئاسي» في الدول الديمقراطية التي تنتهج هذا الشكل من النظام.

في بحث إسلامية الدولة الإيرانية من خلال دراسة عمل السلطات الثلاث، وانطباق ذلك على الدستور الإسلامي، فإن المجال الوحيد

---

(1) الخميني، **صحيفة النور**، ج 10، ص 154، من خطبة له في 7/11/1979.

هو تحديد بدء تلاؤم النظرية مع التطبيق، ومدى خروج التطبيق عن النظرية أيضًا، وبالمحصلة فإن مدى النجاح الذي حققته النخب الإيرانية في مشروع الدَولة الإسلامية، علمًا أن هذه النخب لا زالت في سجال حول جدوى التعاطي مع المذاهب والمفاهيم السائدة في الواقع السياسي الغربي، سواء في وسائل الإعلام والندوات والمنابر الحزبية، أو بين الإسلاميين أنفسهم في إطار النظام ذاته.

لقد عرف النظام في إيران مراحل مختلفة في مجال التطبيق للدستور، وقامت الجهات الرقابية المشار إليها بجهد كبير في ضبط ما اعتبرته خروجًا عن هذا الدستور، وهو ما سيكون موضوع هذا الفصل، ولكن ما يجدر تسجيله هنا أن مصطلح الديمقراطية أخذ طريقه للاستخدام في تلك السجالات، وظهر ما يسمى بـ (الديمقراطية الإسلامية) الذي أطلقه السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية (1996 ـ 2005) والمجتمع المدني والتعددية السياسية، وغير ذلك، بل وأطلقت بعض النخب توصيفات للنظام مثل «الحكومة الإسلامية من الناحية الذاتية ليست ديمقراطية، ولكن من ناحية الممارسة فهي ديمقراطية بالكامل وليس هناك أي تعارض بينها»[1].

المساحات المشتركة إذن بين الإسلام والديمقراطية باعتراف النخب الإيرانية تتعلق بالممارسة تحديدًا، أما مساحات التعارض فهي تتموضع في الجوانب الفلسفية والفكرية والتشريعية، لهذا يجدر بأي

---

(1) علي المؤمن، **النظام السياسي الإسلامي الحديث**، مصدر سابق، ص 106؛ جلال الدين فارسي، **انقلاب تكاملي إسلام**، انتشارات آسيا، تهران، 1349 هـ.ش.، ص 214.

باحث يناقش في عمل السلطات الثلاث في الجمهورية الإسلامية، أن يستخدم مصطلح الديمقراطية لأنه الأفضل، ثم ليأتي ذلك اعترافًا من الفقهاء الذين اعتبروا ولاية الأمة على نفسها، ومن الذين رفضوا ذلك، بأن الاقتباس من النظم الغربية واستخدام مصطلحاتها أمرٌ مشروع ولا يخالف جوهر الدين الإسلامي.

ثانيًا ـ الإسلام والديمقراطية

تعبير الديمقراطية الإسلامية تطبيقًا أيّده مفكرون إسلاميون كثيرون، وهم على الأرجح استخدموا هذا التعبير في دراستهم الدولةَ في إيران بُعيد إعلانها عام 1979، وفي هذا المجال وجدنا آراء صريحة لمفكرين من السنّة والشيعة، أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسن الأمين، بينما عارض استخدام هذا المصطلح «التطبيقي» علماء آخرون أبرزهم «الإمام الخميني»، والشيخ «حسن الترابي». أما في الدراسات السابقة على تأسيس الجمهورية، فقد ظهرت آراء عديدة تؤيد استخدام هذا المصطلح وخاصة بين الأحزاب والنخب التي درست إمكانية تطبيق النظام الديمقراطي الغربي في دولة إسلامية مفترضة، انطلاقًا من أن الإسلام لا يتعارض مع التطبيق الديمقراطي السائد في العالم الغربي، ومن هؤلاء الشيخ حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، وعباس محمود العقاد، ومحمد ضياء الريس وغيرهم. وفي مجال الفكر المحض الذي حرضته النهضة الأوروبية في القرن التاسع عشر ـ وبالتأكيد لم يكن المفكرون الإسلاميون السابقون على تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران إلّا من هؤلاء ـ نجد أسماء مثل خير

الدين التونسي، رفاعة الطهطاوي، عبد الرحمن الكواكبي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده وآخرين، وكلهم أكدوا أن الشورى الإسلامية هي الديمقراطية، أو أنها قريبة منها، وفيها خلاص المسلمين من التخلف والاستبداد. وهنا لا بد من الإشارة إلى مفكري «المشروطة» الذين استطاعوا بثورتهم الدستورية في إيران، في نهاية القرن التاسع عشر أن يفرضوا الدستور عام 1906، مثل المرجع الديني الميرزا محمد حسن النائيني والشيخ الخالصي الكبير وغيرهم[1].

وبالعودة إلى النظرية، نجد أن الشيخ القرضاوي يعتقد أن المتأمل في جوهر الديمقراطية يجد أنها من صميم الإسلام، فالإسلام ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه ولا يرضون عنه، فقد ورد في الحديث الشريف: «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرًا»، وذكر الحديث أن أولهم: «رجل أمَّ قومه وهم له كارهون» وإذا كان هذا في الصلاة ـ كما يقول القرضاوي ـ فكيف في أمن، الحياة والسياسة[2]؟! هذا القياس لأحد أبرز الباحثين الإسلاميين الذي فارق النظرية السياسية لحزبه في المسائل السياسية (الإخوان المسلمين)، وافقه عليه من الشيعة الشيخ شمس الدين الذي اعتبر في دراساته حول المجتمع الإسلامي وولاية الأمة على نفسها، أن للديمقراطية ثلاث سمات: «أولها الخلفية السياسية الليبرالية والتي تعطي الشعب حق أن يحكم نفسه، والفهم الإسلامي يؤكد صيغة ولاية الأمة على نفسها، والأخرى

(1) في هذا المجال انظر: طلال المجذوب، **إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، 1965.

(2) علي المؤمن، **النظام السياسي الإسلامي الحديث**، مصدر سابق، ص 103؛ عن كتاب يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، دار الشرق، القاهرة، 1999.

كون الديمقراطية آلية لإدارة السلطة وتداول السلطة، وهنا لا يوجد في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق، لا في الكتاب ولا في السنّة ولا في الفقه العام، ما يمنع اعتماد الديمقراطية بأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل، والسمة الثالثة كونها آلية تشريعية لسنّ القوانين من خلال المؤسسات النيابية، ففي ما يتصل بما هو منصوص عليه، أي ثوابت الشريعة، لا يمكن للبشر أن يشرعوا في ما يتعارض مع الديمقراطية، أما في الجوانب التنظيمية والإدارية والعلاقات الخارجية ومعظم الجوانب الاقتصادية وفي حدود مراعاتها للمبادئ العليا للشريعة فذلك من شأن البشر وإدراكهم لمصالحهم»[1].

والواقع أن هذا المفكر يتخذ منطلقًا له، مثل معظم الفقهاء الشيعة في ظروف عصر الغيبة الكبرى؛ حيث لا يوجد إمام معصوم، وإن وجد، فله الحكم المطلق، وهو بهذا كما رأينا يخالف في التطبيق الدستوري نظرية ولاية الفقيه كنائب للإمام المعصوم التي اعتمدها الدستور الإيراني.

السيد محمد حسن الأمين يتفق معه أيضًا في هذا المنطلق، «بأن الديمقراطية لا تتضمن مفهومًا ولا عقيدة بشأن الله والإنسان والكون والمجتمع، أنها بذاتها لا تعني أكثر من كونها نظامًا سياسيًا واجتماعيًا حرًا، أي محاولة تضع مفهوم الحرية ضمن نظام للسياسة والمجتمع، أنها نظام حيادي وإطار لتنظيم مبدأ حرية الإنسان..»[2].

---

(1) علي المؤمن، **النظام السياسي الإسلامي الحديث**، مصدر سابق، ص 104، عن مقال للشيخ محمد مهدي شمس الدين، **مجلة منبر الحوار** بعنوان: **«العلمانية، الشورى الديمقراطية»**.

(2) المصدر نفسه، ص 104؛ عن محمد حسن الأمين، **مجلة المنطلق**، العدد 200، 101، ص 42.

في الجانب المقابل يوجه المفكران حسن الترابي والسيد محمد حسين فضل الله، نقدًا للديمقراطية بمعنى قرار الأغلبية، أنها تتعارض مع المقاصد الروحية والأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام، فالأغلبية ربما ترى اتخاذ قرارات تتعارض مع الإسلام بأن تطلق الرأي العام من عقاله وتدفعه عبر أغلبية برلمانية مثلاً إلى الضغط للموافقة على الزواج المثليّ أو تحليل الإجهاض، أو البنوك الربوية وغير ذلك. وفي رأي الترابي أن كل المكائد والفساد والرشاوى مباحة شريطة ألّا ينفتح الأمر على العامة. . «ويقولون عزاءً لأنفسهم: إنّ الفساد الديمقراطي خير من الاستبداد»[1].

وفي كل الأحوال يظل ما يحدد صدقية النظام من مسألة الديمقراطية هو شكل التطبيق، وآلية صنع القرار واللجوء إلى صناديق الاقتراع في كل الظروف، وبالمقابل فإن ما يحدد إسلامية النظام هو تمسكه بثوابت الإسلام، حتى وهو يقتبس من الديمقراطية الغربية كل أشكالها التنفيذية التي يراها مفيدة لتقنين المشاركة الشعبية في صنع القرار؛ سواء عبر الدستور أو القوانين المعتمدة لتطبيق أحكام هذا الدستور في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والأهم من كل ذلك هو تمكنه من المزاوجة بين الحرية التي هي شعار الديمقراطية، وبين القيود التي وضعها الإسلام على سلوك الإنسان الحر، فالحرية فلسفيًا هي أعلى درجات المسؤولية في الوقت ذاته.

(1) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، الشركة العالمية لخدمات الإعلام، الخرطوم، ص 88 ـ 89؛ السيد محمد حسين فضل الله، **الجمعة**، دار الملاك، 1993، ص 250.

ثالثًا ـ جدل الديمقراطية في إيران

1 ـ معارضة النظام انطلقت منذ البدء بين الفقهاء والنخب السياسية الإيرانية، ولعلها كانت الأعنف (نظريًا) بين الفقهاء أنفسهم في إيران، فقد برز تياران فكريان إسلاميان في ساحة المجتمع، التيار الأول دعا إلى تصدي الفقيه مباشرة لشؤون الحكم، في ما دعا التيار الثاني وفيه السيد كاظم شريعتمداري إلى التصدي غير المباشر عبر التزكية[1]. وكانت الحجة الرئيسية لديهم هي أن الفقيه نفسه لا يستطيع إرساء الحكم مثل الأئمة المعصومين، وذلك بسبب ظروف العصر الحديث، وإن هذا الفقيه إذا أمسك بزمام السلطة مباشرة وتعرضت الحكومة لصدمة ما، فإن آثار هذه الصدمة ستترك آثارها على أسس معتقدات الشيعة.

هذا التيار قدم اقتراحًا بأن تشكل حكومة إسلامية تحت إشراف الفقهاء، وربما كان أبرز اقتراح في هذا المجال التطبيقي، ما جاء من قبل تيار تحرير إيران، باعتماد الجمهورية الديمقراطية الإسلامية الإيرانية[2]، بإدخال الديمقراطية كمصطلح مباشرة في صلب النظام، وهو ما رفضه الإمام الخميني. وقد تبع ذلك أو سبقه نشوء الأحزاب العديدة وهي تكون في الديمقراطية إحدى أسس أي نظام يتصور نفسه كذلك. الأحزاب الإسلامية منها طرحت فكرة إشراف المرجعية مكان

(1) **الرقابة على دستورية القوانين في الجمهورية الإسلامية في إيران**، مصدر سابق، ص 730.

(2) تيار تحرير إيران هو عمليًا التيار المنبثق عن حركة الدكتور مصدق المؤسسة في الخمسينات، واعتبر تأسيسها عام 1961 بقيادة مهدي بازركان وآية الله طالقاني، علمًا أن الأول رئيس أول وزارة إيرانية في العهد الجديد.

حكومة الفقيه عبر طرح فكرة الولاية المحددة، وهذا يعني إعطاء عدد من الفقهاء والمجتهدين صلاحيات متساويةً في مجال الإشراف على الحكومة. هذا الأمر طرح في مجلس الخبراء في بداية الثورة، بينما طرح حزب آخر هو حركة تحرير إيران فكرة الولاية غير المباشرة استنادًا إلى آراء آية الله نائيني[1]، ملخصًا ذلك بأن الصفات النفسية والذاتية التي يتمتع بها أئمة الشيعة المعصومون لا يمكن أن تتوفر من بعدهم في شخص آخر، بل يمكن أن يقوم بها مجموعة من الفقهاء يمكنهم الإشراف على السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويكون كل ذلك تحت رقابة المجتمع[2].

لقد هدفت التيارات الإسلامية هذه إلى إظهار عدم ممانعة الشريعة لقيام حكومة إسلامية، هي مزيج من الإسلام والنظريات الغربية، أي بمعنى تشريع الديمقراطية الإسلامية، أو المزج بين الفقه السياسي والنظريات الغربية، لتأكيد عدم تعارض الإسلام مع النظريات الدستورية السائدة في العالم الغربي، مبررين ذلك تطبيقًا بضرورة اكتساب رضا هذا العالم عن حكومة إسلامية في إيران.

2 ـ الاتجاه إلى عصرنة الحكومة الإسلامية من قبل كل أولئك، هو إشكالية إيجاد التجسيد العملي لعقائد الشيعة في مجال الحكم، فلم

(1) آية الله نائيني هو أبرز رجال حركة المشروطة في إيران والتي أدت إلى وضع الدستور عام 1906 ويعتبر من كبار المجتهدين المجددين في الفقه الشيعي السياسي وغيره.

(2) عزت الله سحابي، **صورت مذاكرات مجلس بررسي نهائي، قانون أساسي جمهوري إسلامي إيراني** (محاضر مناقشات مجلس الخبراء 1978)، ج1، ص 89 ـ 91.

يسبق أن تولى الفقهاء الشيعة الحكم حتى في المراحل التي وصفت بالتشيع، كالبويهية والفاطمية، أو الدولة الحمدانية. ومن كل ما كتب حول حكومة كهذه، لا توجد مصادر مميزة على مستوى العالم الإسلامي، بحيث إن القانون العام هو أضعف مجالات الفقه الإسلامي؛ حيث لم يستحوذ على اهتمام الفقهاء والفلاسفة[1].

وفي إيران ذاتها، ظل كتاب الإمام الخميني «الحكومة الإسلامية» هو المرجع الأول في هذا الشأن، علمًا أن دراسات كثيرة تبعت بعد ذلك رغم أن هذا الكتاب برأي المشرعين في مجلس الخبراء، وعند نجاح الثورة كان بحاجة إلى اجتهادات قانونية دستورية كثيرة لكي يوضع حيّز التطبيق، ولم يعترض الإمام الخميني على ذلك في كل الأحوال.

3 ـ لقد برز من الإشكاليات في تطبيق النظرية، خاصة عند وضع الدستور، وعندما وضع الدستور الأول عام 1970، برزت إشكاليات مجلس صيانة الدستور، وتحديدًا فقهاء القانون الستة الذين يتولون مع الفقهاء تفسير القوانين الدستورية وإجازة إصدارها، ومراقبة التطبيق أيضًا، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا فقهاء في الإسلام، بل في القانون الدستوري فقط، وبالتأكيد فلا بد من أن يكونوا مسلمين أيضًا. ولتبرير وجود هؤلاء الخبراء أصلًا وضعت الصيغة التالية[2]:

---

(1) زهير شكر، **الوسيط في القانون الدستوري، النظام السياسي والدستوري في لبنان**، بيروت، دون ناشر، 1990، ملحق (2).

(2) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين في جمهورية إيران الإسلامية**، مصدر سابق، ص 119.

«رغم أن الدستور لا يقوم على أسس حقوقية غير إسلامية، إلّا أنه يملك مصاديق في مجال الحقوق التطبيقية تتشابه مع أفكار العديد من المدارس الحقوقية في العالم، ويلعب الفن والرأي دورهما في تشخيص هذه الموارد، فمثلاً تنص إحدى مواد الدستور على أن المعاهدات والاتفاقيات يجب أن تنسجم مع الاستقلال السياسي والاقتصادي للبلاد، وأن لا تخل بهذا الاستقلال. وفي هذه الحالة يقوم البرلمان بتشخيص مدى المصلحة في ذلك والفائدة والضرر أيضًا، إلّا أن تشخيص الإخلال أو عدمه ومطابقة ذلك للدستور لا بدّ من أن يكون على يد الخبراء الذين يبدون رأيهم بذلك».

ورغم اعتبار الباحثين الإيرانيين أن هذا المزج كان مفيدًا (بين الفقهاء والخبراء)، فلا بد من توقع صراع حقيقي بين وجهة النظر الإسلامية التي يحملها الفقهاء حول الحكم، وبين الخبرة الحقوقية المتأثرة حكمًا بالقانون الغربي الذي يتصوره أولئك، والمطبق بنجاح في الديمقراطيات الغربية التي تخرجوا من جامعاتها ودرسوا قوانينها، حتى ولو كانوا إسلاميين، علمًا أن الكثير من الفقهاء المسلمين يحملون الإعجاب ذاته ولا يعتبرون تلك القوانين تناقض جوهر الدين الإسلامي.

في التطبيق الإيراني الدستوري للديمقراطية الإسلامية، جرت الاستعانة بترجمة دساتير غربيةٍ، كان أبرزها الدستور الفرنسي لعام 1958، وكذلك دستور المشروطة لعام 1907، خاصة في المجال التطبيقي الديمقراطي، أو الرقابة على القوانين الدستورية، وكان للأول التأثير الأكبر، خاصة في موضوع مجلس صيانة الدستور، رغم

اعتراضات قدمها بعض أعضاء مجلس الخبراء[1].

وبالتأكيد فقد سعى الجميع إلى خلق حالة تمايز عن الدستور الفرنسي تنسجم مع الإسلام من جهة، ومع الواقع الاجتماعي والسياسي الإيراني من جهة أخرى، وهو ما نراه في مقاربة المواد 61 من الدستور الفرنسي، والمادة 44 من الدستور الإيراني وغير ذلك من باقي المواد. هذا التمايز كان موضع صراع أيضًا، وهو أمر طبيعي وبديهي، وإن ظل ذلك شكليًا، فالمبدأ واحد ويتعلق بالدرجة الأولى في كيفية وضع الآليات التطبيقية، لمنع خروج القوانين التي تحكم حياة الأمة عن الإسلام، وعن كونها قوانين عصرية وعادلة ولصالح هذه الأمة أيضًا. وليس من شك في أن التشكيلات الديمقراطية الغربية تحركت نحو الهدف ذاته؛ المصلحة العليا أولاً وأخيرًا.

4 ـ في المسألة التطبيقية، قدم الدستور الإيراني عنصرين متميزين لتحقيق الإسلامية والديمقراطية معًا، فعبر مجلس صيانة الدستور برزت المادة 99 التي تنص على ما يلي: «يتولى مجلس صيانة الدستور الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة، ورئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وعلى الاستفتاء العام». فأصبح هذا المجلس الصفوة العليا التي تملك الحق في إبطال أي من هذه العمليات.

وفي المقابل، كان العنصر الثاني يتمثل في وضع هذه المشاركة

---

(1) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين في جمهورية إيران الإسلامية**، مصدر سابق، ص 92، عن: «**صورت مشروح مذكرات مجلس بررسي نهائي قانوني أساسي جمهوري إسلامي إيران**»، أو محاضر مناقشات مجلس الخبراء، 1979، مصدر سابق، ج 1، ص 52، 63، 984.

المستندة إلى المادة 56 والتي تنص على أن السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لأحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما، والشعب يمارس هذا الحق الممنوح من الله بالطرق المبيّنة في المواد اللاحقة» ولتحقيق هذه المشاركة في التنفيذ، جرى العمل على إقامة حكومة إدارة جماعية للشعب فيها وفد متميز ولا يستند هذا المسعى إلى عدم وجود مانع شرعي وحسب، بل ولذلك سعى واضعو الدستور، إلى إلغاء نافذة يمكن أن يتسرب منها الاستبداد، على ضوء الثورة الإسلامية ضد النظام الاستبدادي السابق.

هذه النتيجة التي تحكم الخلفية السياسية لمسألة مشاركة الشعب عبر ممثليه، جاءت أيضًا من المادة السادسة التي تنص على أن شؤون البلاد في الجمهورية الإسلامية، يجب أن تدار بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، أو عن طريق الاستفتاء العام في الحالات التي نص عليها الدستور.

الانتخابات إذن هي الوسيلة الوحيدة لمشاركة الأمة وسلامتها، وتعدّ من أبرز ركائز الديمقراطية الإسلامية الحديثة. من هنا تعرَف أهمية مجلس صيانة الدستور، باعتباره بالمحصلة الأخيرة معبرًا عن رقابة الشعب على سلامة الانتخابات، ودستورية القوانين الصادرة عن الهيئات المنتخبة، رغم أنه بحد ذاته ليس منتخبًا من هذه الأمة بشكل مباشر.

هذه الفلسفة المتفردة للنظام في إيران، عبر التزاوج بين الإسلام

والديمقراطية الغربية في وسائلها التطبيقية للحكم، طرحت الكثير من الأسئلة حول الجدلية المعقدة التي تحكم التطبيق في إيران، وتركت المجال فسيحًا للرأي والرأي الآخر، حول نجاعة كل ذلك في تحقيق الأسلمة والديمقراطية معًا[1].

5 ـ بعض الباحثين الدستوريين في إيران، قاموا بنقد مجلس صيانة الدستور باعتبار سلطته المطلقة المستمدة من الدستور، تناقضها مواد أخرى من الدستور ذاته كالمادة 62 التي تنيط بالقائد مسؤولية تحديد أهلية المرشح لرئاسة الجمهورية للدورة الأولى من الترشيح، وبالمجلس الدستوري في الدورة الثانية. هذه المواد تحد من سلطة مجلس صيانة الدستور المطلقة، لأن أهلية المرشحين ـ وهي النقطة الأكثر إثارة للجدل في الديمقراطية الإيرانية ـ يجب أن تحدد على أساس قانون الانتخابات، وبواسطة المرجع الذي يحدده، ومن حق مجلس صيانة الدستور ممارسة الرقابة على مدى تطابق ممارسات العنصر التنفيذي في الانتخابات مع القانون، وليس إصدار قرار منفرد بشأن أهلية المرشح[2].

إذن الجانب التطبيقي من الديمقراطية الإسلامية الإيرانية كان له أن

(1) الموضوع الذي أثار الجدل في عملية رقابة مجلس صيانة الدستور على الانتخابات (كما أسلفنا)، هو في مسألة البت في أهلية المرشحين لانتخابات مجلس الشورى، فهذا المجلس يستدل لإثبات حقه في فحص الأهلية إلى أن رقابته على الانتخابات هي رقابة استصوابية تشمل جميع المراحل التنفيذية للانتخابات بما في ذلك تأييد أهلية المرشحين أو عدمها. وفي سبيل ذلك رفض تدخل (القائد) إعادة النظر في رفض ترشيحات بعض المرشحين في الانتخابات عام 2004.

(2) قاسم شعباني، **حقوق أساسي وساختار حكومت جمهوري إسلامي إيران**، اطلاعات طهران، 1994، ص 176، بالفارسية.

يحمل الكثير من عوامل إثارة الخلاف، وهذا الخلاف غالبًا ما انصبّ حول الدستور ذاته، سواء في وضعه أو في تطبيق مواده على أرض الواقع وعن دور مجلس صيانة الدستور في الأمر كله.

والواقع أن هيئة مستقلة كهذه تكوّن سلطة خامسة في إيران الإسلامية إلى جانب السلطات الثلاث وسلطة القائد إذا عينّا هيئات الصحافة والإعلام كون الجانب الرئيس فيها هو هيئة الإذاعة والتلفزيون، وتعيين هيئتها تقع في يد القائد ـ ولكن التبرير الذي يعطى دائمًا لوجود هذا المجلس، هو أن أعضاءه من الصفوة الإسلامية التي يثق بها القائد دائمًا، والحريصة على إسلامية الدولة، وهو تبرير لا يتمتع بالصدقية الكافية في مسائل الديمقراطية، ولا بد أنه إحدى ميزات الاجتهاد الإسلامي في مسألة الحكومة أو النظام بشكل عام، والاجتهاد الإيراني الفقهي والقانوني بشكل خاص. ولا مندوحة من تعليل قبوله وبحثه، استنادًا إلى تلك المعطيات وحدها، واعتباره تبعًا لذلك، عنصرًا من عناصر الديمقراطية الإسلامية الإيرانية.

رابعًا ـ الحياة الحزبية في إيران

المادة الثامنة والعشرون من الدستور الإيراني، تبيح تشكيل الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية والاتحادات المهنية والهيئات الإسلامية، والأقليات الدينية المعترف بها المسيحية، اليهودية، الزرادشتية تتمتع بالحرية، ما دامت لا تلحق ضررًا بأسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية، والقيم الإسلامية ونظام الجمهورية الإسلامية، وبهذا الاعتبار ظهر الكثير من الأحزاب السياسية، إضافة إلى ما كان قائمًا منها في عهد الشاه، وكلها سعت إلى اكتساب

الشرعية القانونية، من قبل النظام الإسلامي عام 1979، علمًا أن عددها تجاوز المئة[1].

قانون الأحزاب صدر من مجلس الشورى في تموز عام 1981، وتم ربط إجازة تشكيلها بوزارة الداخلية، وتصدر الإجازة عن لجنة تشكلها الوزارة من ممثل عن دائرة الادعاء العام، وممثل عن المحكمة العليا، وثالث عن وزارة الداخلية، وممثلين اثنين عن البرلمان[2]، وتمارس اللجنة أيضًا الإشراف على نشاطات الأحزاب والمنظمات المجازة حسب المادتين 8، 10 من القانون. هذه اللجنة تمتلك أيضًا صلاحية سحب إجازة الحزب، وتقدم اقتراحًا للقضاء بإصدار الحكم بحلّه حسب المادتين (15، 17)، وقد أتاح القانون للجنة من ضمن مسببات الحل ما يقوم به الحزب من استغلال للفوارق الدينية والعرقية والثقافية الموجودة في المجتمع الإيراني لإثارة أو تشديد الصراع في صفوف الأمة الإيرانية، ما يلحق الضرر بالمبادئ الإسلامية وأسس الجمهورية الإسلامية.

ومن هذه المسببات أيضًا تشجيع الحزب للدعاية المناهضة للإسلام، أو توزيع كتب ومطبوعات تؤدي إلى تضليل الشعب وإضعاف استقلال البلاد (المادة 16 من القانون).

وفي الواقع فإن وجود الأحزاب في المجتمع الإيراني بعد الثورة كان ظاهرة بالغة الدلالة على أجواء الحرية التي وفرتها للمجتمع، وهو

---

(1) **كيهان**، 28/8/1979.

(2) علي أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص 194.

ما أثار استغراب المراقبين الغربيين، ذلك أن وجود حزب شيوعي (تودة) على سبيل المثال في جمهورية إسلامية، أمرٌ فيه الكثير من عناصر إثارة التساؤل المشروع. ومما يجدر ذكره هنا أن مناقشة القانون في مجلس الشورى الإسلامي التأسيسي عبّر عن كل تلك التساؤلات وطرح أيضًا إجابات عليها، وكان صدور قانون الأحزاب بحد ذاته عملاً عميق الدلالة على النهج الديمقراطي للدولة، علمًا أن بعض النخب الإيرانية في المجلس طرحت أفكارًا حول رفض الديمقراطية الغربية والإصرار على أن الإسلام لا يبيح مثل هذا القانون بوجود الولي الفقيه الذي يؤكد أن الإسلام يفارق الديمقراطية الغربية[1]. وأن لا حرية إلّا لمن يعترف بولاية الفقيه، بل إنّ هؤلاء تطرفوا من إطلاق التوصيات على المعترضين على ولاية الفقيه[2] من الأحزاب القائمة، إلى درجة طلب بعضهم رفض منح إجازات، لمن تحوم الشكوك حول برامجهم السياسية، وطالبوا أن يتطلب القانون قوائم بأسماء الأعضاء.

في الجهة المقابلة انتقدت أحزاب المعارضة هذا القانون الذي صدر بإجازة مجلس صيانة الدستور على أية حال، واعتبرته مشبعًا بروح الدكتاتورية، ولكن الأحزاب القائمة على أية حال استمرت في عملها حتى العام (1983 شباط)، وأهمها الحزبان المثيران للجدل: حزب تودة، وفدائيو خلق (فدائيو الشعب)، وكان حزب الشعب

---

(1) انظر: رأي الإمام الخميني في الشكل الديمقراطي الغربي نظرية وتطبيقًا في هذا الفصل.

(2) **كيهان**، 22/ 8/ 79، أو محاضر اجتماعات مجلس الخبراء التأسيسي الذي أشرنا إليه سابقًا.

الجمهوري الإسلامي قد تمَّ حظره في كانون الثاني عام 1981[1]، وأنه اعتبر ذلك عمليًا ليس في مرتبة (الحظر) بل إنّ الحزب قام بحل نفسه بطلب من الإمام الخميني[2]، وذلك بُعيد عملية نسف مقره العام ومقتل معظم قيادته وكوادره العليا، ونجاة أبرز هؤلاء وهو رئيس مجلس الشورى الإسلامي (الشيخ هاشمي رفسنجاني) صدفةً، في صيف ذلك العام.

كان حتمًا أن تمر الحياة الحزبية في إيران الثورة الإسلامية، بالمراحل التي مرت بها؛ من ظهور ونشاط مكثف، ثم صدام مع السلطة، وصولاً إلى الحل والتبعثر، ثم عودة إلى الظهور ولكن بأشكال أخرى. قانون السيرورة هذا ينطبق على كل ثورات العالم، لهذا كان طبيعيًا أن يوافق النظام على بقاء الأحزاب العلمانية والإسلامية التي دعمته، وأبرزها الأحزاب الثلاثة المشار إليها، ومعها «حزب الله» (وهو الحزب غير الرسمي الداعم للنظام والبديل العملي عن جميع تلك الأحزاب والممثل للشعب على غرار كل الأحزاب التي تلتف حول السلطة، بعيدًا عن التغيير أو الانعطاف السياسي في الدولة والمجتمع)[3].

الحزبان الشيوعي (تودة)، ومجاهدو خلق يحملان الأيديولوجيا العلمانية؛ والأول ماركسي يرفض الإسلام جملة وتفصيلاً، وجاء

---

(1) علي أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 93.

(3) النماذج الحزبية الواضحة في كل الثورات الحديثة هي اتجاه نحو حكم الحزب الواحد: الاتحاد السوفييتي، مصر، سوريا، باكستان، دول أفريقيا وغيرها.

تأييدهما للثورة الإسلامية عملاً مرحليًا لإزالة الحكم الملكي تبعًا للقانون الثوري الماركسي حول التناقض الرئيسي والتناقضات الثانوية في مرحلة التحرر الوطني[1]، وكان الصدام حتميًا استنادًا إلى القانون نفسه. وإذا درسنا طبيعة الثورات في العالم فإن فترة الهدوء مع قيادة الثورة، أي قيادة المجموعة التي صنعت تلك الثورة وتمكنت من الوصول إلى السلطة، لم تستمرَّ أبعد من سنة أو سنتين من الزمن، لأن الأحزاب المشاركة ضمن التعددية الاجتماعية، بسبب مساهمتها بفعالية في تحقيق النصر، تسعى للمشاركة بشروط السلطة، وإن أمكنها قلب النظام وإحلال مبادئها في الحكم، ما يؤدي إلى صدام حتمي مع تلك الأحزاب، وبالتالي الوصول إلى الحرب الأهلية وعودتها إلى العمل السرّي أخيرًا.

يذكر هنا الخطاب الشهير للإمام الخميني بُعيد مظاهرات اليسار الإيراني عام12/ 8/ 1979 في مدينة قم التي جرت بعد عودته من فرنسا، والذي هدد فيه أولئك، بأنهم تجاوزوا الخطوط الحمر[2]، وبمنع صحافتهم من الصدور، وقد نفذ التهديد بحقّ الجبهة الوطنية الديمقراطية، والحزب الديمقراطي الكردستاني، واعتبارهما خارجين على القانون، علمًا أن الحزب الأخير يدعو إلى الانفصال عن إيران، وتشكيل دولة كردية في إقليم كردستان الإيراني، بزعامة الدكتور عبد

---

(1) انظر: منير شفيق، **التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي في مرحلة التحرر الوطني**، دار الطليعة، بيروت، 1968.

(2) **كيهان**، 18/ 8/ 79، ويقول الإمام: لو كنا ثوريين ما كنا لنسمح قطعًا بأن يظهر أولئك المتواطئون الأشرار، كان يجب أن نمنع كل الأحزاب والحركات الجبهوية، كان يجب أن ننشئ حزبًا واحدًا هو حزب الله، حزب المحرومين من حقوقهم.

الرحمن قاسملو[1] واستمرت باقي الأحزاب في نشاطها.

وأخيرًا تمّ حلُّ الحزبين الآخرين، تودة، ومجاهدي خلق عام 1983، بتهمة الخيانة العظمى والتآمر والتجسس، وعرض التلفزيون الإيراني مشاهد من اعترافات قادة تودة حول ارتباط الحزبين بالحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، وهو أمر بديهي، يحكم نظرية الأممية الشيوعية، أما ما سبق ذلك من اغتيالات لأبرز الكوادر الإسلامية للثورة، فقد تحمّلت مسؤوليتها (منظمة ما تسمى مجاهدي خلق)[2]، سعيًا منهم لتنحية أبرز المحيطين بقائد الثورة، ولعل أبرزهم الفيلسوف مرتضى المطهري، المفكر الإسلامي الشهير، بهدف إسقاط النظام الإسلامي عن طريق تصفية قادته البارزين. ثم ثبت بعد ذلك مسؤولية أولئك عن نسف مقر الحزب الجمهوري الإسلامي في طهران عام 1981، والذي أدى إلى استشهاد السيد بهشتي ونسف مقر رئاسة الوزراء الذي أدى إلى استشهاد الدكتور محمد علي رجائي رئيس الجمهورية، والشيخ محمد جواد باهنر رئيس مجلس الوزراء آنذاك بعد رحيل بني صدر.

التيارات الغربية والباحثون من كوادر وأحزاب المعارضة الإيرانية، أطلقوا حكم قيمة مفاده، أن رجال الدين ليسوا مستعدين لتحمل أحزاب معارضة حتى ضمن إطار قانون الأحزاب، ويستندون في تبرير حججهم إلى تصريحات لاحقة لأقطاب السلطة بأن قانون الأحزاب لم

---

(1) انظر: **الأكراد وكردستان**، مصدر سابق، ص 78.

(2) أدلى أبو الحسن بني صدر للسيد هاني الحسن سفير فلسطين السابق في طهران عام 1982 بموافقته على تلك الاغتيالات وأنها ستؤدي إلى إسقاط حكم الإمام الخميني.

يوضع موضع التطبيق لأن الأحزاب في إيران لا تتمتع بسمعة طيبة، وهي غير قادرة على كسب ثقة الشعب، والأحزاب القومية أدارت ظهرها للشعب، وراحت تعتمد على قوى من الخارج[1]. ورغم هذه التصريحات والتصرفات السلبية تجاه الحياة الحزبية في إيران الإسلامية، يجدر القول إنّ البحث العلمي الاجتماعي يشير إلى أن الأيديولوجيات المسؤولة ـ والإسلام جزء منها ـ تحمل نظرة سلبية تجاه التعددية الحزبية في المجتمع، فلم يكن النظام الإسلامي في إيران نشازًا في هذا المجال[2]. ولعلّ تبريرات الوحدة الوطنية والنظرة السلبية إلى الأحزاب في القرآن الكريم، واعتبار مصطلح حزب الله الممثل للأمة، هو الشعب المؤمن بقيادة طليعته المتمثلة بعلماء الدين، الطريقة الوحيدة لمنع تفتت الأمة إلى قوى متناحرة.

لهذا رأينا أن الأحزاب الإسلامية التي شاركت في السلطة، حلَّت نفسها بذريعة أن الهدف الذي قامت من أجله قد تحقق، وهو ولاية الفقيه، وأن الظروف الراهنة تحمل أخطارًا بوجود أحزاب سياسية، تنشأ عنها خلافات تكون نتيجتها إضعاف إجماع الأمة، وإهدار الطاقات في محاربة أحدها الآخر واستئصاله[3]. لكن أحزابًا أخرى في السلطة نفسها تمّ حلها لأسباب تتعلق بالتآمر مع الولايات المتحدة الأمريكية،

---

(1) السيد علي محتشمي، وزير الداخلية، **اطلاعات**، 25/ 2/ 1988.

(2) لعل الأيديولوجيا الماركسية أبرز مثال على ذلك، وكذلك الأيديولوجيا القومية (حزب البعث، الحزب السوري القومي وغيرها)، فهي تعتبر الحزبية خطوة تفتت المجتمع وأن الحزب الواحد الذي يقوده الزعيم مع الصفوة القومية أو الاشتراكية قادر على تحقيق أهداف الأمة، ومنع الصراع الاجتماعي بلا طائل.

(3) علي أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص 197 ـ 200.

ومنها الجماعة الملتفة حول مهدي هاشمي الذي كان مقرّبًا من الشيخ منتظري، لا يمكن أن تسمى هذه الجماعة حزبًا بشروط الأحزاب القائمة، وقد جرى اعتقال وإعدام عدد من قياداتها عام 1987 بتهم تتعلّق بجرائم قتل وخطف.

أما حركة الحرية أو التحرير، وهو حزب مهدي بازركان المنبثق من حركة الدكتور مصدق عام 1953، فقد استمرت بالعمل حتى العام 1992، وإنْ بشكل غير رسمي، وحاولت الحصول على موافقة السلطة على تشريع وجودها، مستندة إلى ماضيها الكبير بدعم الثورة ضد النظام الملكي، ودعمها للثورة الإسلامية، ولكن طلبها رُفض وإن استمر نشاط هذا الحزب، ومحاولة المشاركة بالانتخابات المتتالية دون فعالية تذكر.

واستمر الجدل في المجتمع الإيراني بعد ما يسمى الانتقال من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة، وبرزت تيارات «محافظة وإصلاحية»، وعبّر المدافعون عن الأحزاب، بأنها مكسب للبشرية ينبغي أن تسجل في عملية حكم المجتمع، بينما رفض آخرون وجودها. هذا الجدل لن ينتهي على أيّ حال، وهو مكرس في كبريات الصحف الإيرانية بين حين وآخر، والثابت أن الاتجاه الرافض للأحزاب، يمتلك قوة كبيرة في المجتمع الإيراني؛ لأن الحكومة تقوم على الأيديولوجيا، وليس لوجهات النظر المخالفة من الأحزاب المعارضة أية قيمة حقيقية، وليس للأيديولوجيا قوة إبطال أي رأي للأغلبية في رأيهم.

ومع ذلك، فإن الأحزاب في إيران بدأت تتشكل ولكن بأسماء أخرى، وتحت مظلة النظام الإسلامي، هذا الأمر جعل الصراع يدور داخل النظام نفسه، بين شرائحه الحزبية المختلفة، والتي حملت أسماء

مثل (اتحاد رجال الدين المناضلين)، (ورابطة رجال الدين المناضلين) و(منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية)[1].

خامسًا ـ موقع الديمقراطية في الدستور الإيراني

في الواقع إن معالجة عمل السلطات الثلاث، والولي الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في مجال التطبيق، لا بدّ من أن يأخذ بعين الاعتبار اشتماله على تحقيق الكمال من جهة، وضرورة استمرار الاجتهاد في الفقه الإسلامي من جهة أخرى، طالما استمرت حركية الحياة، علمًا أن النقد الموجه للنظام في إيران حول هذه النقطة بالذات، يتوافق مع آراء المذاهب السلفية أيضًا، (كما رأينا)، ولعله جاء أشد عنفًا من النخب السياسية الإيرانية، عبر نشوء معارضة طبيعية للنظام في أجواء الديمقراطية والحرية السائدة فيه، والتي أمنها الدستور الإسلامي ذاته[2]، وذلك رغم النقد الموجه للاجتهادات الفقهية التي أدت إلى هذا التشكيل الفريد للسلطات فيه من خلال الاجتهاد الإسلامي.

فالقائد هو صاحب القرار، وهو مشتق من كلمة لاتينية تعني القطع أو الفصل في أمر ما، أي تغليب أحد الجوانب على الآخر، بأنه نوع من السلوك والتصرف يتمّ اختياره بطريقة محددة، وهو إصدار

(1) **كيهان**، 13/3/1989 أعلنت المنظمتان الأوليان نشاطهما على التوالي 1/1/1992، نيسان، 1989.

(2) علي أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص 432.

حكم معين عما يجب أن يفعله الفرد أو القائد في موقفٍ ما بعد التمعن في البدائل المختلفة[1].

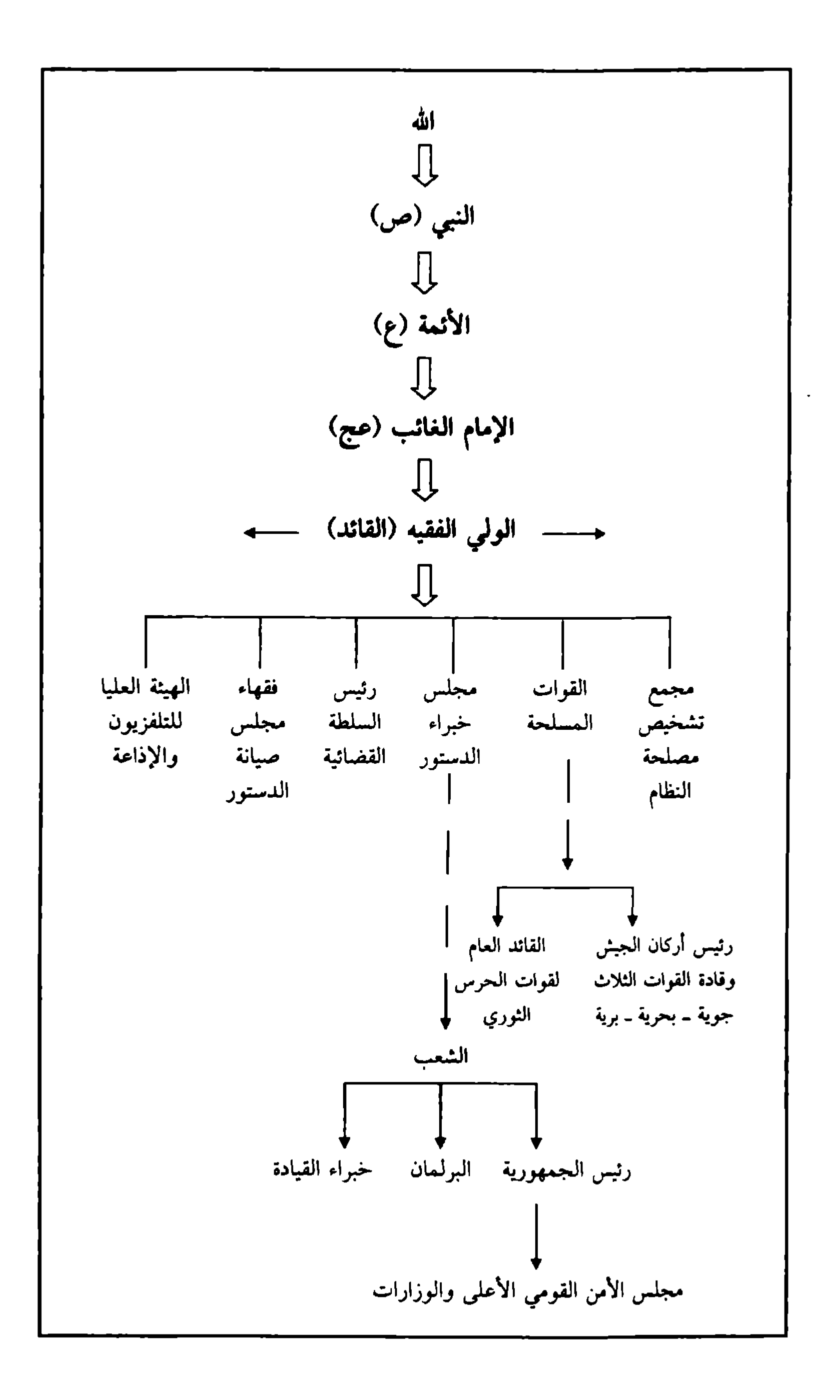
وقد حدد الدستور الإيراني، أن الولي الفقيه يمتلك صلاحية اتخاذ القرار الأول (المادة 117)، وذلك بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهو الذي يحل مشكلات النظام، ويشرف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام، ويحل الاختلافات، وينظم العلاقات بين السلطات الثلاث، وهي صلاحيات واسعة جدًا. ولكن الولي الفقيه لا يحكم مباشرة في نظام يتسم بالفصل بين السلطات، حسب المادة (57).

إن وجود الولي الفقيه في نظام إسلامي يسعى إلى الاستفادة من معطيات الحداثة في دولة ديمقراطية، هو الحفاظ على إسلامية النظام بالدرجة الأولى، وربط صلاحياته بالتشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام حسب الدستور، يكرس نظام الشورى الإسلامي، وكونه منتخبًا من مجلس الخبراء يقطع باتجاه امتلاك الشعب المسلم القرار الأخير، أو ولاية الأمة على نفسها بالمحصلة النهائية.

الهرمية أو التراتبية للنظام الإيراني تتمثل بالشكل التالي:

---

(1) أمين شنوده، **القرار التربوي بين المركزية واللامركزية**، دراسة مستقبلية، القاهرة، الأنجلو مصرية، 1980، ص 150.


الله
النبي (ص)
الأئمة (ع)
الإمام الغائب (عج)
الولي الفقيه (القائد)
مجمع تشخيص مصلحة النظام
القوات المسلحة
مجلس خبراء الدستور
رئيس السلطة القضائية
فقهاء مجلس صيانة الدستور
الهيئة العليا للتلفزيون والإذاعة
رئيس أركان الجيش وقادة القوات الثلاث جوية - بحرية - برية
القائد العام لقوات الحرس الثوري
الشعب
رئيس الجمهورية
البرلمان
خبراء القيادة
مجلس الأمن القومي الأعلى والوزارات

وبالنظر إلى هرم صلاحيات القائد والمؤسسات المرتبطة به، فإن الدستور الذي قرر فصل السلطات، منحه عمليًا سلطة التعيين والإشراف على المفاصل الحساسة والمؤثرة في الدولة كالجيش والإعلام والقضاء، ولكنه لم يعطه صلاحيات تنفيذية في المسائل المرتبطة مباشرة بحياة الشعب كالاقتصاد والشؤون الخارجية، رغم ارتباطها بالأمن القومي، أو التدخل في تكوين مجلس الشورى رغم صلاحياته في تعيين نصف أعضاء مجلس صيانة الدستور، رغم أنه حسب «نظرية ولاية الفقيه» له الصلاحية بالتدخل في كل الأمور.

وكونه قائدًا، فإنه يحل الاختلافات، وينظم العلاقات بين السلطات الثلاث في المسائل التي تمس انسجام عمل هذه السلطات، أي في الحالات التي أدت إلى صدام بينها، وهو بذلك يحدد الموقف الذي يراه الأصوب لمصلحة هذه السلطة، أو تلك في الأوضاع التي تستلزم ذلك، خاصة عندما يعود إليه المعنيون فيها، (تحديدًا) للتدخل وإقرار المصلحة العليا للدولة، ومنع الصدام وحدوث الفوضى.

المبحث الثاني:

آلية عمل النظام في التطبيق (نماذج)

أولًا ـ الحرب والسلام

قامت الحكومة العراقية في عهد الرئيس صدام حسين، بشنّ الحرب على الجمهورية الإسلامية في إيران عام 1980[1]، ولم يكن مصادفة أن يتم ذلك بُعيد قيام الطلاب باحتلال السفارة الأميركية في طهران، واعتبار موظفيها، رهائن لديهم، وما تلا ذلك من محاولة حكومة الرئيس جيمي كارتر فك احتلال السفارة وتحرير الرهائن في خريف العام 1979. وما تلا ذلك من فشل المحاولة ومقتل عدد من الجنود الأميركيين في صحراء طبس، وهو ما عزا إليه المحللون السياسيون فشل الرئيس الأميركي في انتخابات تشرين الثاني من العام

(1) في المؤتمر الرابع لحركة فتح الفلسطينية نيسان 1980 صرح السيد هاني الحسن، سفير فلسطين آنذاك في طهران بأن قيادة الحركة قامت بالوساطة لدى صدام حسين لمنع قيامه بالهجوم على إيران؛ لأنه سوف يفشل ويؤدي عمله للإساءة إلى العلاقات العربية الإيرانية، ويقول السيد الحسن إنّ الرئيس العراقي قال للوفد إنه سيحطم النظام في طهران، وسوف يحصل على دور إقليمي في المنطقة. انظر: وثائق المؤتمر المنشورة.

نفسه، ودخوله مفاوضات مريرة مع إيران، أدت إلى الإفراج عنهم بشروط إيران[1]، قُبيل تسلم الرئيس رونالد ريغان السلطة في 16 كانون الثاني من العام 1980.

الوساطات التي قامت بها جهات متعددة في عام 1980 لوقف الحرب، وانسحاب القوات العراقية من الأراضي الإيرانية المحتلة، خاصة مدينة خرمشهر وجبال كرداع سبب المشكلة الحدودية بين البلدين[2] لم تصل إلى حلٍّ يذكر. وجاءت قرارات الخميني بالاستمرار في الحرب (المفروضة) حتى سقوط النظام العراقي المدعوم من الغرب، وخاصة الولايات المتحدة الأميركية مثارًا للانتقادات من الدول العربية الإسلامية، بينما شجعت الأخيرة النظام العراقي على الاستمرار في الحرب وأمدّته الدول الغربية بكل أنواع الأسلحة، وخاصة فرنسا، عندما قدمت له طائرات سوبر أتندار التي تحمل صواريخ قادرة على ضرب المنشآت النفطية الإيرانية في جزيرة خرج.

استمرت الحرب ثماني سنوات كاملة، وأصرّت القيادة الإيرانية على الاستمرار بها ما لم يلتزم النظام العراقي بشروط رآها مجحفة، ألقى ذلك الأمر الضوءَ على دور القائد، ومجمع تشخيص مصلحة النظام المشكل من الرؤساء الثلاثة للسلطات، وكان من أبرز أعضائه

---

(1) **جريدة الحياة اللندنية**: أعداد الأشهر أيلول، تشرين الأول، تشرين الثاني، كانون الأول عام 1979.

(2) من هذه الوساطات في خريف 1980 وساطة السيد ياسر عرفات الذي وصل طهران عن طريق موسكو، وقد رفض الإمام الخميني مقابلته، ما أدى إلى قيام السيد هاني الحسن بمقابلة أبي الحسن بني صدر الرئيس الإيراني الأول المخلوع، وقد نتج عن ذلك اضطراب في العلاقات بين إيران ومنظمة التحرير الفلسطينية.

إلى جانب الإمام كل من السيد علي خامنئي رئيس الجمهورية، والسيد هاشمي رفسنجاني رئيس مجلس الشورى، والشيخ حسين علي منتظري نائب القائد، وقد تولى هذا المجلس التقرير في مسألة الحرب، ومدى إدراك المصلحة العليا للدولة في استمراريتها، وهو ما أثار الجدل حول صوابية ذلك (الاستمرار) ولا زال[1].

إن الأهم في هذا العرض الموجز للأحداث، هو ما يختص بالقرار وصلاحيات الولي الفقيه في اتخاذه في المسائل المصيرية كالحرب والسلام، ودور الشورى، والنخب المساهمة في تحديد المصلحة العامة، كالخبراء في مجمع تشخيص مصلحة النظام، وكذلك الوزراء المختصون في السلطة التنفيذية، فهو الذي يؤطر مقولة الدكتاتورية (والاستبداد) أو عدمها في نظام يقوده الوليُّ الفقيه. لقد أثبتت الأحداث، أن النظام في إيران اتخذ كل إجراءات الشورى الإسلامية في جدلية اتخاذ قرار الحرب والسلام، وإن ظل القرار الأخير للقائد، تبعًا للآية الكريمة ﴿. . فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ. . .﴾ (سورة آل عمران: الآية 159). وعلى القاعدة ذاتها تمَّ اتخاذ قرار إيقاف الحرب عام 1989، عندما اطلع القائد على كل التقارير التي قُدمت له من قبل الأجهزة المعنية، علمًا أنه لم يكن محبذًا شخصيًا لقرار كهذا، استنادًا إلى فقرة وردت في بيانه الداعي إلى إيقاف الحرب عندما قال: «لقد تجرعت السم».

هذا المثال التطبيقي يلخص المسألة كما يلي: طبقًا لوجهة نظر

---

(1) عادل رؤوف، **الإمام الخميني رجل القرن الواحد والعشرين، ركائز ومقومات مشروعه الإسلامي**، دار الحق، بيروت، 1998، ص 210.

الشيخ رفسنجاني «طبقًا للدستور، فإن قائد الثورة هو الذي يقرر السياسات العامة، وعلى أساسها يتمّ العمل بالسياسات المدونة التنفيذية والقضائية والعسكرية والأمنية وغيرها، بالطبع يأتي بعد ذلك الدور للسياسات التخطيطية (. . .). وهنا تأتي بعض القضايا التي تتطلب تشريعًا برلمانيًا (. . .) ولكن قبل كل شيء، هناك شيء اسمه أهداف الثورة الإسلامية، والمدونة في المادة الثالثة من الدستور والمفصلة في 16 بندًا»[1].

ثانيًا ـ في تداخل السلطتين القضائية والتنفيذية

اختبرت قضية استخدام القائد لصلاحياته في مرحلتين من تاريخ الدولة، الأولى في مرحلة الحرب العراقية الإيرانية حتى رحيل الإمام الخميني عام 1989، والثانية في مرحلة العودة إلى بناء الدولة بعد الحرب، والتي تولاها السيد علي خامنئي وليًا فقيهًا وقائدًا.

تميزت المرحلة الأولى بما يمكن أن نطلق عليه فرض نظام الطوارئ أو حالة الحرب. وليس من شك في أن الدولة الإسلامية الأولى مرّت بمرحلة مشابهة (راجع الباب الأول)، واتخذت فيها قرارات من قبل الخلفاء عدّها البعض مخالفة للإسلام، وأثارت جدلاً واسعًا كما أسلفنا، ومنها حروب الردة، والحرب الأهلية، وحروب الفتح وما أفرزته من جدل حول توزيع الأنفال (الغنائم)، وما تركه ذلك من آثار كبرى على النظام الاقتصادي لدولة الراشدين تبعًا لاجتهادات كل خليفة.

---

(1) محمد صادق الحسيني، **الخاتمية المصالحة بين الدين والسياسة**، دار الجديد، بيروت، 1999، ص 368.

مرحلة الطوارئ دفعت القائد إلى إصدار فتوى عام 7/ 12/ 1987، تتعلق بمنح الحكومة حق فرض شروط إلزامية وإصدار أيّ قرارات تنفيذية تراها في صالح المجتمع، حتى ولو لم يكن لها سند شرعي[1]، وتضمنت الفتوى منح السلطة التنفيذية فضلاً عن صلاحية فرض قوانين، حق التصرف في الأنفال[2]، وحق إصدار الأحكام بالاستفادة من حق الحاكم الإسلامي في التعزير حسب الفقه الإسلامي.

التعزير في الفقه هو الحكم بعقوبةٍ لم ينص عليها الشرع صراحة في نظام العقوبات، وهو من حق الوليّ الفقيه أو القائد أو الحاكم مباشرة، والمثير للجدل في هذا الموضوع هو تجاوز القائد للسلطة القضائية ومنح صلاحيتها في هذا الأمر للحكومة أو السلطة التنفيذية، وهو ما يترجم في قانون الطوارئ بصلاحيات وزير الداخلية في فرض العقوبات، وصولاً إلى السجن أو القتل دون محاكمة بحق من يرى، (عبر تقارير جهات الأمن كالشرطة والمخابرات) أنه يشكل خطرًا على أمن الدولة.

جاء اعتراض رئيس الجمهورية على هذا القرار أو الفتوى علنًا في خطبة الجمعة التالية، طالبًا طرحها للنقاش العام، وإجراء استفتاء

(1) عبد المؤمن محمد السعيد، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، هجر للطباعة، القاهرة، 1989، ص 191.

(2) الأنفال تعبير إسلامي ورد في سورة الأنفال حول توزيع الغنائم، ولكنها أصبحت تشمل كل موارد الدولة المالية في العصر الحديث كالزكاة والضرائب وعائدات النفط وغيرها ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ...﴾ (سورة الأنفال: الآية 41).

بشأنها، وإصراره وهو رئيس السلطة التنفيذية على ترك مسألة التعزير للقضاء الإيراني، لأنه لا ينبغي (حسب رأيه) ترك بعض الأفراد في السلطة مطلقي اليد في أقدار الناس، واستغلال الوضع بما يؤدي إلى انتشار الظلم.

وسريعًا ما جاء رد القائد الحازم: «حتى لو حدث ما أشيع عن تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية فرضًا فإن هذا أيضًا وأقولها صراحة من سلطات الحكومة»[1].

والواقع أن التجاوزات الاقتصادية، ومصادرة الأملاك والعقارات، كانت الدافع الأبرز لرئيس الجمهورية إلى الاعتراض الشرعي، معززًا بالتذمر الذي أبداه كبار التجار في الدولة حول التجاوزات المتعلقة بمصادرة أملاكهم، بحجة المصلحة العامة في زمن الحرب، وهنا يشار إلى أن وجود رئيس للوزراء قبيل تعديل الدستور وإلغاء هذا المنصب عام 1989 وإحالة صلاحياته لرئيس الجمهورية، كان وراء اعتراض الرئيس على قرار القائد.

في معركة الصلاحيات هذه تسجلت مسألتان؛ الأولى منهما: هي رضوخ رئيس الجمهورية وإصداره فتوى دستورية «بشأن إمكانية الولي الفقيه أن يمنح سلطاته لشخص أو جهاز في بعض المواضع؛ بحيث يستفيد ذلك الشخص أو الجهاز من هذه الصلاحيات»[2].

والثانية: تراجع القائد (الخميني) عن فتواه بعد تسعة أشهر من

---

(1) عبد المؤمن محمد السعيد، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، مصدر سابق، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 204.

إصدارها معلّلاً ذلك بمقتضيات المصلحة العامة، وإعادة ربط (التعزير) بالقضاء ومجمع المصلحة، والذي أصبح دستوريًا باسم مجمع تشخيص مصلحة النظام في التعديل الأخير، وجاء برئاسة رئيس الجمهورية، وإن اعتبرت رئاسته في التعديل لشخص غير الرئيس[1].

نص القرار كما يلي «في الوقت الذي وصل فيه أمر الحرب بحمد الله تعالى إلى هذا الحد فإني ألغي حق التعزير من الحكومة، ولتكن حدود أحكام التعزير سواء الشرعية والسياسة حقًا للفقهاء جامعي الشروط. ولكن من أجل منع الفساد فإنّ من اللازم لمجمع المصلحة المشتركة حق تحديد المصلحة في التنفيذ أو عدم التنفيذ، بما يرى فيه المصلحة العامة»[2].

إن حصر سلطة «القائد» التي اعتبرها ناقدو النظام الإسلامي في إيران مجرد «مغالاة فقهاء إيران الشيعة في ربط الدين بالسياسة، وما ابتكروه من الفقه تحت عنوان الفقه السياسي أدى إلى تخبطهم في أحكامهم الفقهية»[3]. وفي نظر المحللين المحايدين أعدّ ذلك دليلاً على ديمقراطية النظام، إذا أخذنا وجهة نظر «أوليفييه روا» (المشار إليها في الفصل الأول من الباب الثاني)، وهي أيضًا دليل على إسلاميته، إذا حللنا جوهر نظرية أهل السنّة والجماعة عبر مفكريهم القدماء والمحدثين، فالقائد يناقش ويتراجع عن فتواه ويخطئ ويصيب

(1) يتولى الشيخ هاشمي رفسنجاني رئاسة مجمع تشخيص مصلحة النظام الآن، علمًا أن المادة 112 من الدستور تنص على أن يقوم القائد بتعيينهم جميعًا بجانب تسمية الرئيس.

(2) عبد المؤمن محمد السعيد، مصدر سابق، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 216.

ويستشير، وهو ينتخب أيضًا رغم أنه صفوة الفقهاء الجامعين للشرائط، كما تعبر النظرية الشيعية. كل هذه العناصر التي وردت في الدستور وأثبتها التطبيق وتناولها الفقهاء الدستوريون إيجابًا أو سلبًا، تتفق مع الإسلام أو خارجة عنه إلى حد تجعل من خصوصية منصب كهذا بالمحصلة الأخيرة حالة إيجابية في النظام الإسلامي والنظم الديمقراطية المعاصرة، رغم كل ما قيل ويقال، فهو الذي يحافظ على وحدة السلطات الثلاث وانسجامها، بل وتكون صلاحياته الدستورية أقل حجمًا من صلاحيات رئيس الولايات المتحدة الأميركية، تطبيقًا.

ثالثًا ـ في النظام الاقتصادي

1 ـ النفط عصب الاقتصاد الإيراني، وقد أدت الحرب ووقوع منابع النفط ومراكز تصديره في مرمى النار المعادية إلى تراجع كميات التصدير إلى حدودها الدنيا ما يزيد عن سنتين من الزمن 1980 ـ 1982.

في بداية العام 1983 طُلِب من القائد اتخاذ قرار لحل هذه الإشكالية، وقدِّمت له كل التقارير المتعلقة بقضايا الإنتاج والتسويق، خاصة بعد شلل منصات جزيرة خرج الواقعة في شمال الخليج الفارسي، وجاء قرار القائد بنقل مركز التصدير الرئيسي إلى بندر عباس ثم الإعلان عن نجاح هذه الخطوة، وإلغاء التقنين المفروض على بيع النفط في السوق الإيرانية في الخامس من شباط 1983 وهذه الخطوة عزتها الجهات الرقابية في الداخل والخارج إلى قرار القائد تحديدًا[1]. وليس من شك في أن استشارة «الخبراء»، كانت عنصرًا أساسيًا في

(1) انظر: **كيهان العربي**، طهران، عدد 5 شباط 1983.

اتخاذ هذا القرار البالغ الأهمية على الاقتصاد الإيراني رغم صعوبة التنفيذ، ذلك أن هذه المدينة الواقعة على المحيط الهندي على الحدود مع باكستان، بعيدة عن مجال الطائرات العراقية، والدفاع عنها أسهل تبعًا لذلك، وبالتالي تمَّ إنجاز كل مستلزمات نقل أو توفير وسائل النقل التي تتيح إدامة تصدير النفط إلى الأسواق الخارجية.

رابعًا ـ الجيش

أدت الثورة الإسلامية عمليًا إلى تفكيك الجيش الإيراني وهجرة، أو اعتقال وإعدام المئات من ضباطه الموالين للعهد السابق، وقد فرضت ظروف الحرب إعادة سريعة لبناء القوات المسلحة، لمواجهة ظروف قاهرة تهدد الثورة والوطن، في ظلِّ حصار غربي شرس على تصدير السلاح إلى إيران للأسباب السالفة، واستحالة التحول إلى النظام الشرقي في التسلح بالسرعة المطلوبة؛ رغم وجود أنظمة تسليحية شرقية استوردها النظام السابق.

لذلك كان لا بدّ من إعادة بناء مؤسسة الجيش بأقصى سرعة ممكنة، وبالاعتماد على المخلص من كوادره المتخصصين الذين ساهموا في إنجاح الثورة الإسلامية، ولم يتوانوا عن الالتزام بتعاليم الإمام الخميني وتنفيذ أوامره. فكان الخيار البديل عن استيراد السلاح وقطع الغيار، تصنيع ما أمكن في الداخل الإيراني، ثم سمح الإمام الخميني باستيراد السلاح دون فرض أيّ شروط مسبقة على إيران. فكان الخيار أن استعانت إيران بعدد من الدول لإعادة بناء قدرتها العسكرية، وكان من ضمن تلك الدول روسيا وكوريا الشمالية. ما مكّن إيران من مواجهة عدد من الأزمات التي تعرضت لها مع هذا

المجال. كما استفادت أيضًا من الخبرات المتعددة التي قدمت لها ودون شروط تضر بمصلحة إيران أو تجعلها تابعةً لإحدى تلك الدول.

خامسًا ـ المؤسسات الإنمائية والاجتماعية:

في هذا السياق يمكن الإشارة إلى مؤسسة جهاد البناء التي تأسست بقرار من القائد في بداية الثورة ثم تحولت إلى وزارة بعد إنهاء الحرب، واعتبر تأسيسها قفزة لسد احتياجات المناطق المختلفة، ولأجل النمو المتوازن في المدن والأرياف، ميزة هذا الجهاز أنه يتكون من الأفراد المتطوعين، ويغذى من تخصصات متنوعة[1]، حيث جابت المؤسسة القرى والأرياف، وأخذت على عاتقها تعليم أبناء المزارعين الأساليب الحديثة في الزراعة وتربية الدواجن، وقامت بشق الطرق الريفية وإصلاحها، وبناء المستودعات الضخمة ومرافئ الصيد في الجزر والمرافئ البعيدة، وإيصال الماء والكهرباء إليها.

والواقع أن الولي الفقيه (القائد) تمكن عبر هذه المؤسسة، من توجيه الاندفاع الشعبي للثورة، وتقنينها عبر إشراك الشباب الإيراني في العمل التطوعي، خاصة أثناء الحرب، لمنع وقف تنمية الريف بسبب المجهود الحربي. وكان لهذه المؤسسة الدور الأكبر في رفع شعبية النظام الإسلامي بين صفوف الغالبية العظمى المكونة من الفلاحين، وترافق ذلك مع مجموعة كبيرة من مؤسسات أخرى كالجهاد الجامعي، ومؤسسة المستضعفين، ثم إنّ هذه المؤسسة عملت على إنتاج كوادر

(1) عبد الله النبالي، **الجمهورية الإسلامية في الميزان**، بلا دار نشر، ولا تاريخ، ص 239، 241.

فنية متخصصة لمختلف إدارة الأملاك والمصانع المصادرة من رموز النظام السابق.

ومن المؤسسات واللجان أيضًا، جاءت لجنة الإمام الخميني للإغاثة، ومؤسسة شهيد الثورة الإسلامية، ومنظمة الأبحاث العلمية الهادفة لاكتشاف وتشجيع الأفراد المتفوقين والمخترعين. وفي المحصلة تمكن القائد عبر قراراته تلك، من تطبيق النظرية الثورية على كافة نواحي المجتمع الإيراني، ليجعل من إيران ورشة عمل ضخمة تتحرك بإيقاع نهضوي، لم يكن ممكنًا إلّا بوجوده، واستخدام صلاحياته، وربط حركة المجتمع بإيقاعه الخاص، والكاريزما الهائلة التي تتوفر بوجود قائد يمتلك كل تلك الصلاحيات، مستفيدًا من التفاف الشعب حوله.

سادسًا ـ في تحقيق انسجام السلطات الثلاث

تبعًا للمادة الـ (57) من الدستور، وكون القائد مراقبًا للسلطات الثلاث، وما جاء في المادة (60) من أنّ رئيس الجمهورية والوزراء يتولون ممارسة السلطة التنفيذية باستثناء الصلاحيات المخصصة للقائد مباشرة بموجب الدستور، وهذا يعني أن مؤسسة القيادة تتولى مباشرة جزءًا من السلطة التنفيذية، فهل هي فعلاً كذلك؟ وهل تكون السلطات الثلاث منفصلة تمامًا حسب نص الدستور ما دام القائد موجودًا ومخولاً بتحقيق الربط والانسجام بينها[1]؟

---

(1) وسام فؤاد عيسى، **آلية صنع القرار في إيران**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، 2004، ص 39.

تجمع الدساتير في العالم على تقسيم العمل في الدولة بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وذلك بغرض منع تمركز ومركزية القوانين، عندما يصبح تمركز السلطات مدخلاً للاستبداد.

لهذا جاء الفصل لضمان تعادل الفعل وتعادل التاثير كل في اتجاه الآخر، ولعلّ جدلية الفصل هذه، تقتضي في جانب من غاياتها تمكين كل منها من إنجاز ما تخصصت به بشكل مستقل عن تدخل السلطة الأقوى، وهي غالبًا التنفيذية (رئيس الجمهورية والوزارة)، ولكن ذلك لا يعني الفصل المطلق بينها، وكذلك الفصل الكامل للوظائف والصلاحيات، فالسعي للاستقلال لا يعني حكمًا ذاتيًا لكل سلطة تقابل الأخرى؛ لأن ذلك يقلل من فاعلية وإيجابية منجزات النظام السياسي. وهنا لا بدّ لأي نظام من تحديد دقيق لمجالات الفصل والاشتراك بين كل منها من جانب، وبما يضمن عدم إمكانية صعود سلطة على حساب أخرى من جانب آخر.

لقد أثبتت التجارب الديمقراطية في العالم الغربي، أن هذا التداخل بين السلطات يحدث أحيانًا، وأنّ إعادة التوازن في ما بينها مجددًا اقتضى تدخلاً هو عادة من صلاحيات رئيس السلطة التنفيذية الذي هو رئيس الدولة الممتلك لصلاحيات حل البرلمان، وضبط الجيش إلى ما هناك من صلاحيات. وهذا يقتضي بالتأكيد توازنًا آخر بين السلطات يفرضه الدستور كما أشرنا في الفصل السابق، وبما أن الدستور الإيراني لا يقدم في مواده أمرًا كهذا، أي لا توازن بين السلطات فيه، فإنّ القائد يقوم بهذا الدور في دولة إسلامية، ولعله من أبرز خصوصيات تلك الدولة، وتفارق عبره الديمقراطيات الغربية

بالمطلق، رغم وجود بعض جوانب التشابه مع النظام الرئاسي في الولايات المتحدة الأميركية.

جاءت المفارقة مع النظام الأميركي أن القائد هنا ليس جزءًا من السلطة التنفيذية، فهو السلطات جميعًا من جانب، وهو الحكَم بينها حسب الدستور من جانب آخر، لأنه قادر على إلغاء أي قرار يتخذ من قراراتها، وهو بهذا يختلف جذريًا عن النظام الديمقراطي الغربي؛ لأن رئيس الجمهورية في أميركا مثلاً يمتلك حق النقض لقرارات مجلس الكونغرس، ولكن إصرار هذا المجلس على قرار ما بأغلبية الثلثين يجبر الرئيس على إصداره[1]، أي بإمكان المجلس اتخاذ قراراته منفردًا، ولكنه يبقى مقيدًا أيضًا من قبل المحكمة العليا، التي تملك صلاحية الرقابة على دستورية أي قانون أو تشريع يصدر عن مجلسي الكونغرس، لكن ليس فورًا، فقد أقرت الرقابة هذه منذ العام 1803[2] في الولايات المتحدة الأميركية.

سابعًا ـ صلاحيات القائد بين دستورين (الأول والمعدل)

صدر دستور الجمهورية الإسلامية الأول في إيران عام 1979، وحددت المادة 110 فيه صلاحيات المرشد أو القائد في إحدى عشرة مسؤولية (كما رأينا في الفصل السابق)، وكما هو واضح فإن القائد يتمتع بوضع شديد التمييز، ويتدخل في عمل كافة سلطات الدولة، وهذا وتنص على ذلك المادة (57) من الدستور المعدل، «السلطات

(1) **الدستور الأميركي**، المركز الثقافي الأميركي، دمشق، 1990، المادة 85.

(2) إسماعيل مرزة، **القانون الدستوري**، دار صادر، بيروت، 1969، ص 450.

الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وتمارس صلاحياتها بإشراف وليّ الأمر المطلق، وإمام الأمة وذلك وفقًا للمواد اللاحقة في هذا الدستور، وتعمل هذه السلطات مستقلة بعضها عن بعض».

هذا التعديل الذي أُقِرَّ في الدستور بعد عشر سنوات من الثورة عام 1989 جاء بهدف إفساح المجال أمام مرحلة جديدة لما بعد الإمام الخميني، الذي وضع الدستور السابق ليكون مطابقًا لشخصيته ومكانته وإمكانياته الواسعة أيضًا، فكان لا بدّ من تعديل للصلاحيات بحيث تتناسب وأشخاصًا أقل مقدرة وإمكانات[1]، وكان ذلك يعني بالمقارنة منح القائد صلاحيات أوسع مما كانت لدى الإمام والمؤسس.

فعلى سبيل المثال: اشترطت المادة (5) من الدستور السابق أن يكون الفقيه (الولي) عادلاً مثقفًا بصيرًا بأمور العصر، شجاعًا قادرًا على الإدارة والتدبير، ممن أقرّت له أكثرية الأمة وقبلته قائدًا لها وجرى التعديل بأن يكون متمتعًا بشروط العدل والتقوى، والعلم بظروف العصر، والشجاعة والقدرة على الإدارة والتدبير، في ما أسقطت شرط إقرار أكثرية الأمة له وقبولها قيادته. ثم جاءت المادة 109 بعد تعديلها لتسقط شرطًا آخر أساسيًا، هو مرجعية التقليد. فقد اشترطت هذه المادة في دستور 1979 أن يتحلى القائد بالصلاحية العملية والتقوى اللازمين للإفتاء، والمرجعية والكفاءة السياسية والاجتماعية، والشجاعة والقدرة والإدارة الكافية للقيادة. أما في دستور 1989، فقد خلت من

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 79 و80.

الإشارة إلى ممارسة المرجعية واقتصرت على «الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه».

مجلس الخبراء هو الذي يتولى مهمة تعيين القائد عبر الانتخاب من بين أعضائه، وتضمنت المادة (107)، نصًا يقضي بإمكانية تعيين مجلس للقيادة يتألف من 3 إلى 5 مراجع من جامعي شرائط القيادة، هذا في دستور 1979، أما التعديل فانصبّ على حذف مجلس القيادة والاكتفاء بانتخاب قائد وحيد من بين 86 خبيرًا[1]، أو من خارج المجلس، وبما أن المجلس هو الذي يحدد صلاحية المرشح للقيادة، فهذا يعني اقتصار الاختيار حكمًا على الفقهاء المنتخبين من قبل الشعب في المجلس ذاته، وبالتالي اتجاه أوضح نحو اعتماد الانتخاب أساسًا لهذا الاختيار، فالخبراء جميعًا منتخبون حسب تعديل المادة المشار إليها.

بالنسبة للعزل، وهو وارد في الدستور والتعديل معًا، نجد ذلك في نص المادة (111) من الدستور الأول، ومع استمرار المادة ذاتها من الدستور الجديد، فإن ما أضيف إليها هو أو استقالته. وهنا نجد التعديل يقترح آليةً لسدّ الفراغ القيادي عبر تشكيل مجلس شورى مؤلف من رئيس الجمهورية، ورئيس السلطة القضائية، وأحد فقهاء مجلس صيانة الدستور، ويكون منتخبًا من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام، هذا المجلس يتحمل جميع مسؤوليات القيادة بشكل مؤقت، وتنص هذه المادة على: «من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام مع التركيز على بقاء أكثرية الفقهاء».

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مصدر سابق، ص 81.

هذا وقد اختلف خبراء القانون الدستوري في أسباب وضع هذه التعديلات، وكلها أقرت من قبل الإمام الخميني لأنها جرت في حياته، فاتجه بعضهم إلى القول إنها تسعى إلى تقليص صلاحيات المرشد، على أساس أنه لم يعد مطلق اليد في رسم السياسات العامة للنظام، بينما اعتبر آخرون العكس، وأن تلك التعديلات أدّت إلى منحه صلاحيات أوسع، رغم أن مبدأ العزل ذاته كان منصوصًا عليه في الدستورين[1].

هذا من الناحية النظرية المحضة، أما في التطبيق فإن للمرشد صلاحيات واسعة جدًا كما رأينا تدخله في كل السلطات، تبعًا لفتاواه التي يصدرها (وقد ذكرنا بعضًا منها)، وهو مركز قوّة لا تنكر في الحياة السياسة الإيرانية، وإليه يرجع القرار الأخير في كل الشؤون السياسية والاقتصادية، فقوله هو القول الفصل. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه لدى كل الذين يتابعون الحياة الدستورية الإيرانية، هو: هل قام القائد باستخدام هذه الصلاحيات باستمرار، بحيث تحول إلى دكتاتور يهمش الآخرين بدءًا من السلطة القضائية ورئيس الجمهورية وصولاً إلى السلطة التشريعية[2]؟!

---

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مصدر سابق، ص 82؛ عن عبد المؤمن محمد السعيد، **إيران من الداخل رؤية مصرية**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، التقرير الاستراتيجي العربي، 1994، ص 53.

(2) من أجل إيجاد جواب عن سؤال كهذا لا بد من مراجعة ما كتب عن هذا الموضوع، وخاصة من قبل الباحثين المصريين والإيرانيين في جهة المعارضة مثل: فهمي هويدي، **خاتمي تحت الحصار**، الأهرام 14/4/1998؛ علي نوري زادة، **من يحكم إيران، الرئيس الدستوري أم الولي الفقيه؟** المجلة 24/9/1995، ص 32؛ أو باكينام شرقاوي، **الظاهرة الدستورية والثورة الإيرانية**، رسالة ماجستير منشورة، القاهرة، 1993، ص 193.

إن متابعة ربع قرن من الحياة السياسية في إيران، وخاصة متابعة النشاط السياسي للقائد، سواء الإمام الخميني أو السيد الخامنئي، يظهر أن مسألة الحرية العامة للمواطنين في التعبير عن آرائهم، عبر الصحافة أو في الشارع أو مجلس الشورى، ظلت مصونة إلى درجة أن علماء الدين كانوا يوجهون نقدًا دائمًا للسلطة، حول فرض الرأي في الشارع وفي الصحافة، ويحرصون على وضع ضوابط أشد.

وهنا تضرب أمثلة (أشرنا إلى بعضها) حول تدخّل القائد في السلطات الثلاث، وخاصة السلطة القضائية، عبر فتاوى أصدرها بحق حركات أو أشخاص، مثل منظمة مجاهدي خلق (منافقين)[1] على سبيل المثال، بحيث اعتبر بعض المفكرين أن في ذلك إضعافًا لهذه السلطات، واعتبره آخرون تنظيمًا لهذه السلطات، خاصة القضاء عندما أصدر عام 1982 قرارًا من ثماني نقاط بهدف الإسراع في أسلمته، أهمها: الإسراع بسنّ القوانين الإسلامية وتطهير القضاء ممن لا يصلحون إلى آخر ما هنالك[2]. ويشيرون أيضًا إلى فتاوى القائد بتحريم نشاطات حركات معارضة، ولم يعلن عن هذه الفتوى إلّا عام 1999، بمناسبة محاكمة عبد الله نوري، مستشار الرئيس خاتمي لشؤون التنمية، وبعيدًا عن التعديل الدستوري فإن القائد مؤسسة قائمة بذاتها، ويتصل بها حتى جهاز المخابرات. ويشيرون إلى أن هذه المؤسسة

---

(1) سميت هذه المنظمة بمنافقي خلق نظرًا لقيامها بأعمال إرهابية بعد انتصار الثورة الإسلامية، والتوجه نحو قتل الأبرياء والعزل لذا صارت معروفة بمنظمة المنافقين رغم معارضتها لنظام الشاه.

(2) عبد المؤمن محمد السعيد، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، مصدر سابق، ص 192 ـ 215.

شهدت تضخمًا ملحوظًا بعد رحيل الإمام الخميني. وقُدر عدد العاملين فيها ببضعة آلاف، وجاء سبب تأسيسها المستند إلى حاجة القائد لمصادر معلومات مستقلة عن وزارة المخابرات، خاصة بعد تبيان الاغتيالات التي طالت بعض المثقفين عام 1998 واتهمت بها تلك الوزارة[1].

الإمام السيد علي الخامنئي المولود عام 1939 في مدينة مشهد شرقي إيران، يقود البلاد منذ العام 1989. وبسبب نشأته في بيئة فقيرة، اعتبره الشعب نصيرًا للفقراء وصلاته بالمؤسسات التي تقوم على مساعدتهم.

ورغم تعرضه للكثير من النقد من قبل معارضي انتخابه من قبل مجلس الخبراء، لكونه الشخصية الأقوى بين كل المرشحين لهذا المنصب، وبسبب الدعم الذي تلقاه من جهات عديدة في الدولة، خاصة الفعاليات الاقتصادية، وبما أنه ما كان الأعلم كمرجع ديني تبعًا لإمكانية تعيينه أو انتخاب شخص كهذا، فقد تمكن من الحصول على هذه المرتبة، ليصبح مرجعًا للتقليد إلى جانب براعته الإدارية والسياسية، رغم عدم ضرورة ذلك دستوريًا، ولعلّ حمله صفة وليّ أمر المسلمين؛ وضرورة وجود مقلدين له في كل العالم الإسلامي الشيعي، أدى به إلى هذا الجهد المضني، فأصدر رسالته العلمية المؤهلة للمرجعية أثناء مدة تقلده لمنصب القائد.

تطور مؤسسة القيادة، جاء استجابة لحاجة إيران إلى قرارات متنوعة من قبل السيد الخامنئي في مسائل مستجدة وطارئة تهدد الأمن

---

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مصدر سابق، ص 84.

القومي للبلاد، وإذا نظرنا كمثال إلى مشكلة امتلاك إيران للتكنولوجيا النووية، وما واجهته البلاد من هجوم شرس من قبل الغرب بسبب هذا الأمر، وضرورة أن يكون القرار الأخير للقائد في مسألة مصيرية كهذه، أدركنا الحاجة الفعلية إلى مؤسسة ذات كفاءات علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وإعلامية، الأمر الذي يحتم على مؤسسة القيادة أن تستجيب لكل منها.

هنا تجدر الإشارة أخيرًا إلى أن القيادة في إيران الملتزمة بالمرجعية الدينية السياسية التي قررها الدستور، وأقرتها الحياة الاجتماعية قبل ذلك، يصعب فيها عزل القائد إلّا بشروط وظروف بالغة الصعوبة، ناهيك عن أن من يتولى هذا المنصب، لم يكن ممكنًا له إلّا أن يكون قاسمًا مشتركًا لقوى عديدة في المجتمع، تمامًا كمجلس الخبراء الذي ينتخبه ويعزله، لهذا ولأن القائد عمليًا يتمتع بالتقوى والتقشف معًا، فإنه يستمر كذلك مدى حياته.

ثامنًا ـ السلطة التشريعية

1 ـ موقع السلطة التشريعية في الحياة السياسية:

في جمهورية إيران الإسلامية تقرر أن تحمل السلطة التشريعية اسم مجلس الشورى الإسلامي، وهذا يعني التزام التعبير الإسلامي المتعلق بوجود هيئة يمكن أن تصف أعضاءها بأهل الحل والعقد، أو النخبة التي رضي عنها الشعب واختارها (بالاجتهاد الحديث للإسلام السياسي)، في ما لم يحمل هؤلاء سابقًا ميزة الانتخاب عبر صناديق الاقتراع أو أية صفة من صفات الاختيار. وكما أسلفنا عند بحث

الماوردي (الفصل الثاني من الباب الأول)، فإن التشاور مع النخبة التي فرضت نفسها لتكون أهلاً لذلك، إنْ من خلال الصفة العلمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، أمر ملزم للرئيس أو الأمير أو الخليفة، كما كانت كذلك لرسول الله، حسب نصوص الآيات القرآنية التي أشرنا إليها في موضوع الشورى (الفصل الأول).

في إيران، وعند وضع الدستور، أطلق اسم مجلس الشورى بدلاً من المجلس الوطني الذي حمله (البرلمان) في زمن الشاه، ويعتقد أن ذلك تمَّ بناء على اقتراح من هاشمي رفسنجاني (أول رئيس لهذه الهيئة)، وبإضافة صفة الإسلامي للمجلس فإن ذلك كان مثار حساسية للأقليات غير الإسلامية، ونص عليها الدستور، وشعرت كأنها باتت خارج إطار التشاور[1]. وبالتأكيد فإن مجلس صيانة الدستور يعتبر من ضمن السلطة التشريعية، كما ورد في نصوص المواد (62 ـ 90) من الدستور ذاته.

ولا نرى ضرورة لتفصيل مواد الدستور المتعلقة بالسلطة التشريعية، ويمكن مراجعتها في الفصل السابق، ولكن الأهم هو السلوك الإسلامي لهذه السلطة في حركية التطبيق، سواء في التشريع أو محاسبة السلطة التنفيذية.

هذا المجلس المنتخب مباشرة من قبل الشعب، ومعه مجلس صيانة الدستور الذي يكون عمليًا أقوى مؤسسات صنع القرار في

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مصدر سابق، ص 109، بالعودة إلى مجلة: **الموجز عن إيران**، السنة 3، 11 آذار، 1992، ص 15؛ محمد صادق شريعتي، **مجمع تشخيص مصلحت نظام**، بوستان كتاب، 1380 هـ.ش، ص 48.

إيران[1] في رأي الباحثين المحايدين، حتى بوجود سلطة القائد، فعلى مدار ربع قرن استطاع المجلس أن يعزل رئيس الجمهورية (أبا الحسن بني صدر)، ويسحب الثقة من وزراء؛ ويفرض اختياراته في ما يخص رئيس الوزراء ويسنّ قوانينه، ويحجب مشروعات، ويسجل مواقفه من قضايا عديدة، تبدأ من مسألة تطبيق قوانينه وتشريعات إسلامية واجتماعية وصولاً إلى أسلمة الإعلام الإيراني، الذي يعتبر اليوم عالميًا سواء في الإذاعة أو التلفاز أو الصحافة. ولعل أكبر دليل على أهمية مجلس الشورى الإسلامي في الحياة الإيرانية بكل جوانبها، هو التشدد الكبير لمجلس صيانة الدستور في منح السماح بالترشيح أو حجبه في انتخابات عام 2004، ما اعتبر يومها، هجومًا من المحافظين المسيطرين على مجلس صيانة الدستور لمنع الإصلاحيين من السيطرة أو تحقيق الأغلبية في المجلس الحالي، عبر حرمان أعضاء كبار من التيار الإصلاحي من الترشح وبالتالي من الفوز، الذي كان مؤكدًا لهم.

2 ـ ضمانات استمرار النهج الإسلامي:

قوام السلطة التشريعية جهازان هما: مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور. ويعتبر هذا التقسيم عنوان إسلامية هذه السلطة، وذلك نظرًا للمهمات المناطة بالجهاز الثاني من رقابة لصيقة على القوانين وعلى المرشحين معًا، ومعنى الرقابة كما حددها الدستور الإسلاميّ هو منع المشرعين من الخروج على ثوابت الإسلام وشرعيته في عملهم التشريعي، بمعنى الالتزام بالدستور نصًا وروحًا، أما الرقابة

(1) نيفين سعد، **صنع القرار في إيران**، مصدر سابق، ص 112.

على المرشحين فهي تتجه إلى منع الترشح عن كل المعادين للنظام الإسلامي القائم، والذي اكتسب الشرعية عبر الثورة الإسلامية، والاستفتاء على القوانين الإسلامية التي وضعتها لتنظم الحياة في الجمهورية وعلى رأسها الدستور.

والواقع أن ضمانات عديدة وضعت لضمان إسلامية هذه السلطة:

أ ـ مجلس صيانة الدستور:

هذا المجلس كما بيّنا في الفصل السابق، مؤسسة فريدة في مسألة الرقابة على القوانين، فهو بحكم تركيبه يلتزم بالإسلام والقانون الوضعي معًا[1]؛ أي بالشرعية الإسلامية عبر الفقهاء؛ وبالانفتاح على القوانين الوضعية الملائمة للتقدم في الحياة الاجتماعية؛ وبما أن جمهورية إيران قد التزمت بدمج الأمرين معًا لتحقيق العصرنة، وشرعت ذلك في الدستور ذاته، فإن مجلسًا كهذا حمل على عاتقه تطبيقيًا المهمات التالية:

* السهر على إقرار القوانين والحيلولة دون تعارضها مع الشرع أو الدستور[2]، ويذكر هنا أن هذا المجلس، في الوثائق التطبيقية لعمله يستخدم اسم مجلس الصيانة، ولا يذكر معها كلمة الدستور، وسبب ذلك هو التأكيد على المهمتين معًا (الشرع

---

(1) انظر: المواد 62 ـ 90 من الدستور المعدل، هذا وقد ارتفع عدد النواب بعد التعديل الأخير عام 1989 إلى 290 نائبًا بينما بقي مجلس الصيانة مشكلاً من 12 عضوًا، هذا وتنص المواد 91 ـ 99 بمجلس صيانة الدستور أو شورى صيانة الدستور.

(2) جلال الدين مدني، **حقوق أساسي جمهوري إسلامي إيران**، قوة مقننة، شوراى نگهبان، طهران، 1978م، ج 4 (بالفارسية).

والدستور)، حتى لا تتحدد مهمته فقط في القوانين الدستورية دون الالتفات إلى القوانين الأخرى التي هي العنصر المهم في مجال عمله، وهو ما قام به المجلس حتى الآن.

وبما أن عبارة مجلس الصيانة لا معنى لها عمليًا، فقد أصرّ نواب الأمة منذ البداية على ضرورة إرفاق كلمة الدستور في كل العبارات التي تتحدث عن عمل هذا المجلس، وما من شك في أن القضايا الشكلية تستغرق الكثير من وقت الجهات المشرعة نظرًا لأهميتها البالغة في المسائل القانونية على صعيد العالم كله، لهذا تعارف الباحثون على استخدام عبارة المجلس الدستوري للتعبير عن هذه المؤسسة البرلمانية[1].

* منح الشرعية لعمل مجلس الشورى ذاته نظرًا لوجود ذلك في المادة 93 التي تنص على ما يلي: «لا شرعية لمجلس الشورى الإسلامي دون وجود مجلس صيانة الدستور، باستثناء ما يتعلق بإصدار وثائق عضوية مجلس النواب واختيار ستة أعضاء حقوقيين لمجلس صيانة الدستور». وهذا الأمر يطرح سؤالاً مشروعًا: لماذا لم يصبح هذا المجلس سلطة رابعة في الدولة، أو خامسة إذا أصررنا على أن الصحافة والإعلام، حتى في وضعها الراهن تحت رقابة الدولة اللصيقة، هي السلطة الرابعة؟

المشرعون الإسلاميون في إيران، أصروا على دمج هاتين المؤسستين في واحدة لعدم الفصل بينهما، لكن لا يكون في الدستور بند خاص بمجلس فريد كهذا، وتستمر السلطات الثلاث

(1) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين**، مصدر سابق، ص 100.

في عملها أسوة بباقي بلاد العالم التي تنتهج النظام الديمقراطي[1].

وجاء هذا الإصرار أيضًا من مجلس الخبراء الذي وضع الدستور، وجلّهم من الفقهاء، من أجل إيجاد هيئة محكمة للسلطة التشريعية[2]. والغاية الأساسية من خلال محاضر المناقشات التي تمّت أثناء وضع الدستور لكل ذلك، هو عدم تعطيل عمل هذا المجلس، إذا تمَّ فصله عن مجلس الشورى. وكذلك إلغاء الازدواجية التي كانت موجودة في تاريخ التشريع في إيران لجهة القوانين العرفية والقوانين الشرعية، بمعنى جعل التشريع موحدًا بين العرفي والشرعي، حتى يتم تطبيق الشريعة الإسلامية عبر قوانين وضعية؛ أي أن تصبح الشريعة المصدر الرئيسي والأول في صياغة القوانين تليها الوضعية.

سبب آخر يقدمه الباحثون لعدم الفصل، وهو عدم عرقلة عمل مجلس الشورى في حال الفصل، لما يتعلق في مسألة الصراع بين مؤسستين ليبقى الجدل داخل المؤسسة الواحدة.

وأخيرًا ما يتعلق بموضوع سيطرة الفقهاء على الدولة وتشريعاتها. وتم ذلك إرضاءً للمعارضة[3]، بأن لا يشار إلى هذه السيطرة مباشرة في نصوص الدستور بشكل ظاهر.

---

(1) محمد هاشمي، **حقوق أساسي جمهوري إسلامي إيران، حاكميت ونهادهاي سياسي**، دانشگاه شهيد بهشتى، طهران، 1372/ 1993، ص 300.

(2) **صورت مشروح مذكرات مجلس بررسي نهائي قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران**، 1979، ج 2، ص 1075 ـ 7082.

(3) المصدر نفسه، **مداخلة مسعود سبهر**، ص 75.

المجلس الدستوري إذن، حالة توافقية في نسيج مجلس الشورى، بغاية أو مهمة أساسية هي استمرارية أسلمة المجلس التشريعي، ومنع خروجه عن التشريع الإسلامي بأي شكل من الأشكال، عبر التهديد بتعطيل عمله.

* إن أهم واجبات مجلس صيانة الدستور، أو المجلس الدستوري، تمثلت بداية في دوافع إنشائه ووضعه في السلطة التشريعية وليس مؤسسة القائد. فقد دلت المناقشات المنشورة حول أسباب تأسيسه على أن هذا الوجود يمنح النظام الشرعية اللازمة على أساس الفقه الشيعي، وتطبيقًا لنظرية الدمج بين الحاكمية الإلهية وسيادة الشعب، وذلك من خلال وجود الفقهاء في هذا المجلس.

وهذا يعني ببساطة أن المجلس يسعى لكي يؤمّن للولي الفقيه ممارسة مهامه، بواسطة أفراد منتخبين من قبل الشعب، وبذلك تتحقق سيادة الأمة دون أن تتخذ لها مفهومًا مستقلاً عن الحاكمية الإلهية[1]؛ ذلك لأن الفقيه لا يتمكن من مباشرة كافة الأمور بنفسه، ما يدفعه إلى تفويضها إلى آخرين من أفراد ومؤسسات، وهذا يعني بدوره مشاركة من قبل الأمة في الحكم.

ورغم عدم موافقة بعض المجتهدين على مسألة التفويض هذه[2]، وأن حق الشعب في الحاكمية نسبيٌّ لا يتعدى حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والاستفتاء الشعبي والدفاع الوطني، أي أن الشعب لا يملك حق تعيين شروط صلاحيات السلطات الثلاث بما في ذلك

---

(1) عباس علي زنجاني، **فقه سياسي**، أمير كبير، طهران، 1974، ج 2، ص 298.

(2) انظر: الباب الأول، نظرية ولاية الفقيه.

السلطة التشريعية[1]. فإن الرقابة على إسلامية السلطة عبر التزامها بالقوانين التي تمر عبر مجلس صيانة الدستور، بالشكل الذي استقر عليه الأمر أخيرًا في الجمهورية الإسلامية، هو الدليل الأساسي على إسلامية السلطة التشريعية برمّتها، وبالتالي إسلامية النظام السياسي.

وشرعية الحكومة المفوضة من قبل الولي الفقيه بالحكم، تأتي إذن من المجلس الدستوري، فهذا المجلس يضمن إشراف الولي الفقيه على عمل السلطة التشريعية، من خلال تعيين أو انتخاب الفقهاء للمجلس الدستوري، وضمان توفر إذن الفقيه لإعطاء الشرعية لهذه السلطة، وكذلك يدخل الاجتهاد في التشريع بدمج آراء النواب المنتخبين من قبل الأمة بالأصول الفقهية الشيعية، وضمان سيادة الأصول الإسلامية الثابتة، وبالتالي هو استمرار لحضور الفقهاء في مجال التشريع.

الأمر الثاني هو استقلالية المجلس الدستوري عن كل مصادر القرار في الدولة، فبرغم أن الفقهاء الستّة يجري تعيينهم عبر الاختيار (كما ينص الدستور) من قبل القائد، فإنهم يصبحون قوة كاملة الاستقلالية تمارس عملها استنادًا إلى تفويض الأمة لها، كونها جزءًا من السلطة التشريعية لكي تعبر عن مصلحة هذه الأمة، عبر تفويض الولي الفقيه الذي يقود الأمة، والذي ينتخب هو أيضًا من قبل مجلس الخبراء المنتخب من هذه الأمة. وهكذا تمّ تشكيل هذا المجلس كما يأتي:

---

(1) عباس علي زنجاني، مصدر سابق، ص 281.

الفقهاء:

يعتبر هؤلاء أهم أعضاء المجلس الدستوري، وتنبع أهميتهم من موقع الفقهاء في الجسم الديني والسياسي للمجتمع الإسلامي الشيعي. وبعيدًا عن طريقة الاختيار أو انتهاء المدة أو الاستقالة فإن وجودهم في هذه المؤسسة البالغة الأهمية يعني ببساطة أنهم الأمناء على الحفاظ على إسلامية الدولة في المجال التشريعي. وقد استعرضنا في الفصل الثاني من نظرية ولاية الفقيه، معظم الحجج التي يعتمد عليها الفقه الشيعي والسنّي أيضًا في دور علماء الدين في قيادة المجتمع الإسلامي.

على هذه القاعدة اكتسب الفقهاء عددًا من الصلاحيات عبر التاريخ وهي:

* الولاية في الفتوى.
* الولاية في الإذن: بمعنى أن الفقيه له الحق في إعطاء الإذن (أي التصرف)، في المسائل التي لا يوجد فيها إذن أو نص واضح من القرآن والسنة، لذلك يقوم الفقيه باستنباط الأحكام الشرعية.
* الولاية في القضاء بين الناس.
* صلاحيات الفقيه في المسائل الحسبية، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . إلخ.
* وهناك مسائل أخرى لا يتفق عليها الشيعة بأنها من صلاحيات الفقيه، وظهرت خلافات حولها (كنا أشرنا إليها في حينه)، مثل: الولاية في تطبيق الحدود، أي القوانين الجزائية، أو صلاحيات

تنفيذ الحكم الشرعي في المسائل القضائية وغير القضائية، كالإرث والزواج، وثبوت رؤية الهلال وغيرها، أو صلاحيات الولي الفقيه في تولي الحكم في عصر الغيبة الكبرى، وهو الأمر الذي أقره الإمام الخميني[1]، إضافة إلى امتلاك الفقيه لكل الصلاحيات المشار إليها آنفًا، وإن لم ينفرد بها، ولكن خالفه آخرون أشرنا إلى آرائهم في الفصل الأول من الباب الثاني لهذا القسم من البحث.

الدستور الإيراني منح الولي الفقيه صلاحيات مطلقة حسب المادة (57) من الدستور، والمعدل استنادًا إلى آراء الإمام الخميني، وهكذا أصبح الفقهاء المعينون من جانب القائد في المجلس الدستوري وهم يمثلون القائد فيه، يمتلكون صلاحياته التشريعية والرقابية ذاتها معًا، كونهم جزءًا عضويًا من السلطة التشريعية، هذا وقد تمَّ تحديد أدوارهم كما يلي:

* العمل بآرائهم الخاصة في الفقه الإسلامي، وهذا يعني تفويضًا مطلقًا لقبول أو رفض أي تشريع يصدر عن مجلس الشورى، حتى لو خالفت كل آراء الآخرين.

فقد بدا ذاك جليًا في الانتخابات الأخيرة لمجلس الشورى الإسلامي، وذلك عندما استخدم الفقهاء ورجال القانون من أعضاء المجلس الدستوري صلاحياتهم، ورفضوا عددًا كبيرًا من المرشحين، ولم يستطع حتى القائد رغم تدخله ثنيهم عن اتخاذ تلك الإجراءات، وأصبح قرارهم نافذًا رغم كل ما أثاره من نقد وبلبلة.

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 116.

كل ذلك طرح أسئلة عديدة حول علاقة فقهاء المجلس الدستوري بالولي الفقيه (القائد)، واعتبار مدة ولايتهم البالغة ست سنوات (حسب الدستور) سلبًا لبعض صلاحياته، وكذلك كيفية حل التعارض إنْ نشب بين اجتهاداتهم واجتهاد القائد السياسي اختلافًا معنيًا[1].

والواقع أن هؤلاء بسبب كونهم مفوضين مطلقي الصلاحية، يملكون حق رفض آراء القائد في كثير من المسائل الدستورية، وسبق أن رفضوا تدخله في مشكلة بعض المرشحين الذين طلب علنًا الموافقة على ترشيحهم، وإن قبلوا ببعضهم بناء على الطلب نفسه.

القائد يختار هؤلاء الفقهاء حسب المادة 91 من الدستور، والتي تنص على «ستة أعضاء من الفقهاء المشرعين العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة وهؤلاء يختارهم القائد. . »، الفقاهة مصطلح معروف في الإطار الديني، وأهمها وصولهم إلى رتبة الاجتهاد من جهة، ولكنهم أيضًا يتسمون بالعدالة من جهة أخرى. وعبارة العدالة[2] هذه أمر شخصي جدًا يستنبط من خلال سيرة حياة الإنسان، ولا علاقة لها بالعلم أو الفقاهة. لهذا يبدو الاختيار أمرًا بالغ الصعوبة والدقة، فإذا أضفنا إليه المعرفة بمتطلبات العصر وهي واسعة الطيف للدلالة على التقانة الحديثة من علوم قد لا يهتم بها الفقيه، أدركنا أن هذا الأمر تحديدًا كان وسيبقى مصدر النقد الموجّه لهذا الجانب من المجلس الدستوري في إيران.

---

(1) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين**، مصدر سابق، ص 114.

(2) العدالة في الفقه الشيعي تعرف: بأن العادل هو من لا يرتكب الكبائر ولا يصر على الصغائر أو الإتيان بالواجبات وترك المحرمات، واتباع أحكام الشرع وترك التأويل.

الفقاهة شهادة يقدمها المرجع الديني لتلاميذه، قد تكون أحيانًا مكتوبة، وسبق أن أيّد الإمام الخميني[1]، أو دعم ترشيح بعض من شكك في اجتهادهم لكي يتولوا العضوية في مجلس الخبراء للقيادة، ويتم التشكيك أحيانًا من قبل المجلس الدستوري، رغم عدم صلاحياته في القبول أو الرفض، وعادة ما يتم التشكيك بصلاحية المرشحين لمجلس الخبراء للقيادة من مصادر متعددة، أهمها المراجع الدينية المتعددة في الجمهورية الإسلامية، وخاصة في مدينة قم.

لهذا لم تعد هناك ضمانة لتوفر صفات الفقاهة والعدالة في فقهاء هذا المنصب البالغ الأهمية في السلطة التشريعية، خاصة بُعيد رحيل الإمام الخميني، وصدور التعديل الدستوري عام 1989، الخاص بإزالة شرط المرجعية والأعلمية للقائد، فقد وضع الاجتهاد بديلاً، وأصبح من الأهمية بمكان أن توضع شروط جديدة لاختيار أعضاء المجلس الدستوري، مثل إجراء الفحص الشامل[2] في الفقه لكل المرشحين، وكذلك ترشيح عدد أكبر من الأعضاء لكي يتم الاختيار بينهم.

بالنسبة للفقهاء فإن معرفة متطلبات العصر أمر متعارف عليه بين الفقهاء الشيعة على مر العصور، هؤلاء المجتهدون، الذين وصلوا إلى مرحلة تدريس البحث الخارج وتجاوزوا مرحلة السطوح[3]، أصبحوا

---

(1) تم في عام 1984 أن شكك مجلس صيانة الدستور باجتهاد الشيخ محمد ري شهري، فأصدر الإمام الخميني شهادة تدعم امتلاكه هذه الصفة العلمية.

(2) **الرقابة على دستورية القوانين**، مصدر سابق، ص 116.

(3) السطوح والبحث الخارج، مصطلحان يعبران عن المرحلة الدراسية للفقيه، والثانية تعني بلوغ الفقيه درجة المقدرة على الاستنباط، عبر دراسة مديدة على مرجع كبير يقوم بمنح الدارسين شهادة معتمدة لذلك.

من خلال احتكاكهم بالجماهير من جهة، وتدخلهم في السياسة العامة للبلد الذي يعيشون فيه عبر متابعتهم لاهتمامات هذه الجماهير المعيشية والسياسية من جهة ثانية، أصبحوا خبراء حتى في الشأن السياسي، ويتميز الفقهاء الشيعة الإيرانيون بهذه الصفة، تبعًا لشهادات محايدة، منذ العصر الصفوي[1]؛ لأنهم لم يفصلوا بين الدين والسياسة أصلاً، وذلك لوجود شرط تطابق الأحكام المستنبطة مع مقتضيات العصر بحكم باب الاجتهاد المفتوح على مصراعيه في مذهب أهل البيت. وبهذا فإن تطابق الأحكام مع المسائل والحوادث الجديدة يمثل الركن الأساس للاجتهاد عند الشيعة[2].

أما فقهاء القانون فيشكلون نصف أعضاء المجلس الدستوري حسب المادة (91)، هذا وقد أثار وجودهم، أثناء مناقشة المادة المذكورة اعتراضات كثيرة يمكن تلخيصها في ما يلي[3]:

* ما دامت كل القوانين يجب أن تكون إسلامية فلا داعي لوجود الحقوقيين.
* إذا كان وجودهم من أجل تطابق القوانين مع الدستور، وما دام الدستور إسلاميًا، فللفقهاء وحدهم الحق بالحكم على القوانين.
* وجود الحقوقيين يعني أن التشريع الإسلامي ناقص.

---

(1) انظر: **كتاب الخليج**، مصدر سابق، حول شهادة المؤلف بالمراجع الشيعة في إيران بأنهم متعددو المواهب الدينية والدنيوية.

(2) انظر: الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، مصدر سابق، ص 45؛ وقد ورد في **صحيفة النور**، ج 21، ص 24، نص حول إصرار الخميني على الاطلاع على مقتضيات العصر، في ردوده على بعض الفقهاء.

(3) **محاضر مناقشات مجلس الخبراء**، مصدر فارسي سابق، 1979، ج 2، ص 948.

* هؤلاء الحقوقيون يتبعون النظام الحقوقي الفرنسي، فهم لا يفهمون إذن الشرع الإسلامي.

أما التبرير المقدم من رئيس مجلس الخبراء لتسويغ وجودهم فكان كما يلي[1]:

«رغم أن الدستور لا يقوم على أسس حقوقية غير إسلامية، إلّا أنه يملك مصاديق في مجال الحقوق التطبيقية تتشابه مع مصاديق العديد من المدارس الحقوقية في العالم، ويلعب الفن والرأي دورهما في تشخيص هذا المصداق، فمثلاً تنص إحدى مواد الدستور على «أن المعاهدات والاتفاقيات يجب أن تنسجم مع الاستقلال السياسي والاقتصادي للبلاد، وأن لا تخلَّ بهذا الاستقلال، وفي هذه الحالة يقوم مجلس الشورى بتشخيص مدى المصلحة: إلّا أن هذا التشخيص، لا بد أن يكون على يد خبراء يبدون رأيهم في ذلك».

والواقع أن المرجح في هذه المسألة، هو الضغط الذي مارسه الإمام الخميني من أجل تحقيق المزاوجة بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، وهو الذي حكم نصوص الدستور (كما رأينا في حينه)، لهذا ظل وجود الحقوقيين إلى جانب الفقهاء أمرًا لا بد منه لتحقيق هذا التوازن بين الشريعة ومتطلبات العصر. وليس من شك، في أن الرغبة بإشراك النخب القانونية الإيرانية لمنع سيطرة الفقهاء على التشريع وحدهم، مع ما في الفقه الإسلامي ذاته من وجهات نظر، أدى فعلاً إلى إحداث هذا التوازن، رغم كل ما وجّه إلى المجلس

---

(1) المصدر نفسه، مداخلة: السيد محمد حسين بهشتي، ص 952، الرقابة على دستورية القوانين.

الدستوري من نقد، في أنه أحيانًا خرج عن منطوق الشرع الإسلامي[1] عبر الالتفاف عليه، سواء عبر الشرع ذاته بحجة المصلحة والضرورة، أم عبر فقهاء القانون من خلال رغبتهم في فرض القانون الوضعي.

لقد ظلت شروط اختيار هؤلاء أكثر سهولة من زملائهم الفقهاء، وذلك لأن الترشيح أصلاً يتمّ من قبل مجلس القضاء الأعلى أو السلطة القضائية، ويقوم البرلمان بتسمية الأصلح منهم عن طريق الانتخاب بالأغلبية المطلقة. ومع ذلك فإن ترشيحهم بحد ذاته من مجلس القضاء الأعلى، يتم أيضًا عبر مشاركة الفقهاء الأعضاء في ذاك المجلس. (سنعالج تشكيل السلطة القضائية لاحقًا). فالفقهاء موجودون في كل مؤسسات التشريع والقضاء في الجمهورية الإسلامية، ويشكل ذلك حالة من التوازن بين السلطة التشريعية والقضائية في دولة إسلامية.

شروط الأهلية للقانونيين بسيطة أيضًا، فالخبرة هنا لا تحتاج إلى فحوص، إذ يجب أن يكون هؤلاء من كبار رجال القانون المشهود لهم بالخبرة، ومجلس الشورى ينتخب الأصلح من بين النخب، وهم فوق ذلك مسلمون حسب نصوص الدستور. ولعل الشرط الأخير كان أشد إثارة للجدل عند مجلس الخبراء الذي وضع الدستور الأول عام 1979، فإسلامية المشرّع توضع على المحك، من خلال سيرته الذاتية عبر ممارسة عمله في القضاء أو المحاماة. ولكن لم يشترط عليهم أن يكونوا أيضًا ملمّين بالشريعة الإسلامية، وإنْ ظلّ بديهيًا أن أي حقوقي

---

(1) انظر: علي أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، مصدر سابق، ص 250 ـ 256 ـ 362 ـ 305؛ عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي**، مصدر سابق، ص 80.

مسلم ملمّ بالشريعة الإسلامية، فالفقه الإسلامي يدرّس في كليات الحقوق، في كل الجامعات في الدولة الإسلامية. أما ممارسة هذا الحقوقي لواجباته الشرعية الإسلامية، فأمر يمكن معرفته ببساطة.

إذا نظرنا إلى الدستور الإيراني الذي حدد صلاحيات مجلس صيانة الدستور. نجد أنها متضمنة في المواد (94، 96)، وخاصة في المادة 96 التي تعتبر أن الفقهاء وحدهم هم الذين يحددون إسلامية النصوص القانونية التي تحال إليهم من مجلس الشورى الإسلامي، أما فقهاء القانون فيحددون عدم تعارض هذه القوانين مع مواد الدستور[1]. وبالتالي فإن كل ما يقره مجلس الشورى، يجب أن يعرض على المجلس الدستوري، علمًا أنه لم يقم حتى الآن بإعادة النظر في القوانين السابقة على تأسيس الجمهورية. حسب التفسير المعتمد للمادتين المذكورتين، فقد وجدت خلافات تتعلق بطبيعة عمل مجلس الشورى نفسه، مثل إعداد قانونه الداخلي، أو منحه الثقة الحكومة[2]، أو التصديق على المعاهدات والاتفاقيات. هذا الخلاف بسط ظله فعلاً على أعمال مجلس الشورى الإسلامي، عبر الاعتراض على تدخل المجلس الدستوري في كل شاردة وواردة في الحياة التشريعية في إيران.

فالمعاهدات والاتفاقيات عمل سيادي للدولة؛ يتعلق بالمصلحة العليا التي تقررها السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية معًا، فهل يستطيع المجلس الدستوري إلغاء معاهدة دولية رأت السلطة التنفيذية أنّ فيها

(1) الدستور الإيراني، مصدر سابق.

(2) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين**، مصدر سابق، ص 124.

مصلحة للبلاد، في المجال الاقتصادي على سبيل المثال، علمًا أن ما يحكم هذه المعاهدة عادة هو القانون الدولي.

والواقع أن ما هو متبع في إيران اليوم هو الاجتهاد الأول، وتمكن المجلس الدستوري من فرض واقع أن كل قانون أو معاهدة أو اتفاقية للدولة الإيرانية، يجب أن يمر عليه لتحرّي المصادقة أو الرفض[1]، وعلى سبيل المثال ففي 16/ 3/ 1995، امتنع مجلس الشورى عن إرسال التفسير الذي جرى للقانون المتعلق بتعاونية الجامعة الإيرانية (طهران)، إلى المجلس الدستوري، فقدم هذا المجلس اعتراضًا خطيًا إلى مجلس الشورى، وقد قبل به وأبلغ الوزير المختص بذلك.

هذا الأمر جعل من المجلس الدستوري عمليًا القوة الوحيدة في المجال التشريعي في إيران الإسلامية، وذلك بالتأكيد عنصر معرقل لسرعة البت في القوانين من جهة، ويلجم عمل مجلس الشورى والجدل الديمقراطي حول القوانين ذاتها من جهة ثانية، ما دام الأمر في النهاية متعلقًا بموافقة الاثني عشر عضوًا في المجلس الدستوري، حتى ولو كانوا ممن لا يمكن الشك في نزاهتهم.

في هذا الإطار المتعلق بالصلاحيات، برزت إشكالية هامة تتعلق بصلاحية المجلس الدستوري في النظر في القوانين السابقة على مجلس الشورى الإسلامي، فهل يحق له النظر في تلك القوانين التي تأسست عليها الدولة الإيرانية عبر مسيرتها الطويلة؟

---

(1) علي أصغر الموسوي، **الرقابة على دستورية القوانين**، مصدر سابق، ص 124.

هذه الإشكالية انصبّت على تفسير المادة الرابعة من الدستور، وهي تنص على أنه «يجب أن تكون جميع القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية، والقوانين الأخرى إطلاقًا وعمومًا، ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك».

فهل يعني ذلك كل القوانين المطبقة في الجمهورية الإسلامية قبل وبعد تأسيسها؟

الواقع يقرر أن المجلس الدستوري، أدى إلى انقسام الحقوقيين الإيرانيين حول هذه المسألة[1].

فالمؤيدون يستندون لعدم النظر في القوانين السابقة على الدستور ذاته في مواده 71، 72، 91، 94، 96. وخلاصة المسألة أن أي نظر في القوانين السابقة، يتعلق بالبرلمان ذاته، وله وحده حسب منطوق أو روح المواد الدستورية، أن يعيد النظر في تلك القوانين، ثم يحيل ما اتفق عليه إلى المجلس الدستوري، إذن لا يحق لهذا المجلس أن يبادر إلى النظر منفردًا في هذه القوانين، إذا لم تخوّل إليه من مجلس الشورى أصلًا.

هؤلاء الفقهاء في الحقوق يقدمون تبريرًا آخر لهذه المسالة، وهو أن القوانين السابقة لتأسيس الجمهورية الإسلامية، كان لها مبرراتها لمصلحة الشعب، ويؤدي إلغاؤها إلى حالة ارتباك اجتماعي وفراغ قانوني، نظرًا لأن ذلك وأمام حشد لقوانين السارية يجعل استحالة

---

(1) انظر: حسين مهربور، **ديرگاههای جديد در مسائل حقوقي**، ص 20 ـ 28؛ جلال الدين مدني، مصدر سابق، ص 47؛ عميد زنجاني، مصدر سابق، ص 395 ـ 398.

النظر فيها، إلّا بعد سنوات طويلة من العمل، ناهيك عن النظر في ما يستجد من قوانين[1]. ويقترحون أن يتم ذلك عبر تعاون السلطات الثلاث في الجمهورية على مدى الزمن.

المؤيدون لشمولية المادة الرابعة لإعادة النظر في كل القوانين من المجلس الدستوري، يقدمون تبريرًا هامًا، هو أنه لا يجوز في دولة إسلامية العمل بقوانين تخالف الإسلام، وليس أحق من المجلس الدستوري للقيام بهذا الأمر، ويستندون في صلاحية هذا المجلس للنظر في كل شيء إلى المادة 170 من الدستور، والتي تنص أن «على قضاة المحاكم أن يمتنعوا عن تنفيذ القرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين الإسلامية، أو الخارجة عن صلاحيات السلطة التنفيذية»، وهم بهذا يؤكدون صواب وجهة نظرهم في ضرورة إعادة النظر بكل شيء صدر في عهد النظام السابق[2].

هذا الجدل عمومًا لم يحسم حتى الآن، حول صلاحيات المجلس الدستوري، ويجدر الذكر أن مجلس الشورى الأول شكّل لجنة خاصة تولت مراجعة القوانين السابقة كلها، واقتراح قوانين جديدة بديلة، إلّا أن هذه اللجنة لم تمارس عملها أبدًا[3]؛ علمًا أن المجلس

---

(1) نذكر هنا أربعة من كبار هؤلاء، اثنين منهم مع عدم النظر في القوانين السابقة وهم، محمد هاشمي، ومحمد خامنئي، وثلاثة منهم وهم «جلال الدين مدني، حسين مهربور، وعميد زنجاني»، يرون العكس، من خلال الكتب الخاصة بهم والتي سبق وأشرنا إليها.

(2) انظر: محمد هاشمي، **حقوق أساسي جمهوري إسلامي**، مصدر سابق، ص 317 ـ 328؛ محمد خامنئي، **أصل چهارم قانون أساسي**؛ مجلة كانون وكلا (دوريه نقابة المحامين) رقم 152 ـ 153، 1990، 1991، ص 11 ـ 41.

(3) محمد هاشمي، مصدر سابق، ص 20 ـ 28.

الدستوري ذاته بادر إلى القيام بمهمة النظر في القوانين السابقة عند الضرورة، وفي الحالات التي أوجبت تدخله[1]، وكان رأيه حاسمًا فعلاً.

وبالمحصلة فإن المجلس الدستوري حاليًا يقوم بمراجعة أي قانون سابق، والنظر في مطابقته للشريعة الإسلامية بناء على طلب من رئيس الجمهورية، أو رئيس السلطة القضائية أو هيئة رئاسة مجلس الشورى الإسلامي عند الحاجة. أما من ناحية تطبيق رأي هذا المجلس بعد نشره في الجريدة الرسمية من قبل السلطة القضائية، فلا زال يبن الأخذ والرد خاصة بالنسبة للمحاكم، علمًا أن الدستور اشترط الإجماع في البت في صلاحية أي منها، بينما اشترط الأغلبية في القوانين الجديدة بعد تأسيس الدولة الإسلامية.

الجدل لا زال دائرًا حول هذه المسألة، نظرًا لوجود قانون التقادم المعمول به بالنسبة للانتهاكات الواقعة على القانون، وعمليًا لا تأخذ المحاكم برأي المجلس الدستوري في قضايا معينة مثل قضايا إخلاء العقارات على سبيل المثال، بينما يأخذ بعضها بالقوانين في غير هذه القضايا، علمًا أن اللجنة التي شكلها مجلس الشورى للبت في كل قوانين الدولة قبيل العام 1979 لا زالت قائمة ويمكن تفعيل دورها.

(1) انظر: رأي المجلس الدستوري، 1 ـ 9 ـ 1981، **مجموعة نظريات شوراى نگبهان**، إعداد حسين مهربور، ج 1، ص 68 عندما أعلن أن اللائحة التنفيذية لقانون إلغاء ملكية الأراضي (الذي صدر عن مجلس الثورة) واستنادًا إلى المادة الرابعة من الدستور، لا يشمل الأراضي البور التي تمَّ إحياؤها.

ب ـ مجلس الشورى الإسلامي:

لقد تحدث الدستور عن صلاحيات المجلس، ولكن مسار الأحداث يقرر أن قوته تنبع من قوة تيار الأغلبية فيه، تبعًا لجدلية الحياة الديمقراطية في إيران، وقد تميزت المجالس المتعاقبة بأن لكل منها نوعًا مختلفًا من القوة في التأثير على الحياة التشريعية في إيران، تبعًا لقوة النواب المشاركين فيه. وتضرب هنا أمثلة عن مجلسين هما: الأول 1980 ـ 1984، والثاني مجلس الأعوام 1996 ـ 2000. ويقرر الباحثون أن المجلس الأول كان مجلس التعددية الحزبية بامتياز، بينما كان الثاني مجلس سيطرة التيار الإصلاحي في الدولة (بعيد إلغاء الأحزاب). فالمجلس الأول ضم التيارات التالية: الجبهة الوطنية (مهدي بازركان)، حركة تحرير إيران، منظمة مجاهدي خلق، في ما استبعدت اللجنة التي شكّلها الإمام الخميني برئاسة رفسنجاني للإشراف على الانتخابات ـ عناصر من حزب تودة الشيوعي، ومنظمة فدائيي خلق، وقد أحرج هذا الاستبعاد رئيس الوزراء في حينه، (مهدي بازركان) الذي أعلن سابقًا أن جميع القوى السياسية بمن فيها الشيوعيون لها الحق في دخول مجلس الشورى الإسلامي، ولكن قائد الثورة حسم الجدل حول هذا الموضوع، عندما أعلن عن حظر النشاط الشيوعي في إيران[1].

الحياة الديمقراطية الناشئة في إيران عبر هذه التعددية، أدت إلى صراعات عنيفة داخل البرلمان الأول، وصلت إلى حد الاشتباك

---

(1) نيفين سعد، مصدر سابق، ص 113.

بالأيدي بين النواب[1]. وكان للقائد دور في السعي للتوفيق بين الأطراف المتصارعة، ولكنه وبعد اعتراض رئيس الجمهورية أبي الحسن بني صدر على مسألة ولاية الفقيه، ساند القائد القوى التي وقفت ضد الرئيس، وهو ما أدى إلى إسقاطه في ما بعد.

المجلس الخامس (1996 ـ 2000) سيطر عليه التيار الإصلاحي، وهذا المصطلح كناية عن قوى شعبية رفعت شعار الإصلاح في وجه الأصوليين الذين يقودهم علماء الدين، علمًا أن التيار الإصلاحي هذا يقوده أيضًا علماء دين، ولكن شعارات الإصلاح إياها تمكنت من إيصال رئيس الجمهورية وهو السيد محمد خاتمي، وهو وزير إرشاد إسلامي سابق، وعالم دين أيضًا. ويبدو أن الدعوة إلى مسائل كالانفتاح السياسي في الداخل والخارج معًا، وجدلية الانتقال من الثورة إلى الدولة، هي العناصر التي حسمت خيارات الناخبين، ناهيك عن الرغبة الدائمة في التغيير، وخاصة في الاقتصاد، وحرية التعبير.

هذا المجلس تمكن من خوض معارك تشريعية في صراعه مع رئيس الجمهورية، خرج منها منتصرًا[2]. ولكن الشعار الإصلاحي تعثّر بسبب قوة التيار المحافظ من جهة والتحديات الكبيرة التي تواجه الجمهورية الإسلامية من قبل الولايات المتحدة الأميركية لضرب دورها الإقليمي من جهة أخرى، وهو ما أدى إلى عودة الأغلبية للتيار الأصولي إلى مجلس الشورى من جديد في الجولة الأخيرة من الانتخابات عام 2004 و2008.

(1) جريدة الحياة، 23/ 8/ 1979.

(2) جريدة الحياة، 1/ 2/ 1999.

وبالمحصلة فإن مجلس الشورى الإسلامي وهو صورة حقيقية عن الحياة السياسية والقوى المتصارعة فيها، وتعتبر المعركة على رئاسة مجلس الشورى، رغم عدم وجود صلاحيات محددة للرئيس، مثالاً على مقدار تأثير (الشخص) في الحياة الديمقراطية، وهنا يذكر هاشمي رفسنجاني رئيس مجلس الشورى الأول والثاني، ثم رئيس الجمهورية لدورتين متتاليتين، والذي يملك من الطموح ما جعله يصبح رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام، ثم يرشح نفسه أخيرًا لرئاسة الجمهورية. هذا الرجل الذي يعتبر ركنًا من أركان التيار المحافظ، ومن المؤسسين للحزب الجمهوري الإسلامي المنحلّ، ترك بصمات كبيرة في كل مراحل حياته السياسية وخاصة أثناء رئاسته لمجلس الشورى، عبر مجموعة كبيرة من التشريعات الإسلامية في زمن الإمام الخميني، مؤسس الجمهورية الإسلامية.

يتحدثون عنه بوصفه رجل توازنات، يغير توازناته ويبدلها، فيرتبط بأي تيار يمكن أن يدعمه سياسيًا لتحقيق طموحاته[1]. فهو مثال البراجماتية في الدولة الإسلامية، لدرجة أن الشارع الإيراني سيّر تظاهرات ضخمة هتفت ضده تطالبه بإنهاء حياته السياسية، ولكنه لم يفعل، ما جعل منه النموذج الخاص لكل باحث في الجمهورية الإسلامية في إيران، مباشرة بعد قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية.

وكما أسلفنا، فإن وجود مجلس صيانة الدستور، هو المعبّر عن إسلامية مجلس الشورى عبر مراقبته التشريعات، ومدى مطابقتها

(1) نيفين سعد، مصدر سابق، ص 116.

الشريعة الإسلامية، لعل صلاحيات المجلس الدستوري المتعلقة بالتدقيق في صلاحية المرشحين أيضًا، ودراسة كل مرشح على حدة، للتأكيد على سيرته الشخصية (العادلة)، تضمن أن يكون جميع الممكن وصولهم إلى هذا المنبر التشريعي من المسلمين الموثوق بإسلامهم، رغم أن ذلك لا يشكل ضمانة كاملة في كل الأحوال، ذلك أن العقيدة الإسلامية لا تتطلب من المسلم ظاهريًا أن يرسخ الإيمان في ضميره عند الحكم عليه، فالتقويم ينصبّ غالبًا على السلوك، وأداء المناسك الإسلامية ومن المستحيل الكشف عن القلب.

وإذا نظرنا إلى رئاسة مجلس الشورى، وهو منصب هامٌّ جدًا في الحياة التشريعية والسياسية في إيران، نجد أن الذين تعاقبوا على هذا المنصب هم: هاشمي رفسنجاني (1980 ـ 1984، 1984 ـ 1988)، مهدي كروبي (1988 ـ 1992)، ناطق نوري (1992 ـ 1996، 1996 ـ 2000)، مهدي كروبي مجددًا (2000 ـ 2004)، حداد عادل (2004 ـ 2008) وحاليًا علي لاريجاني.

إن انتخاب رئيس مجلس الشورى في الجمهورية الإسلامية خاضع للتوازنات السياسية داخل المؤسسة التشريعية التي ينتخب أعضاؤها من قبل الشعب.

ج ـ مجمع تشخيص مصلحة النظام:

هذه المؤسسة التي حملت مهمات تشريعية بالدرجة الأولى، تأسست في تاريخ متأخر من عمر الثورة، أي في 12/12/1988 ثم أدخلت في الدستور المعدل عام 1988 (المواد 110 ـ 122)، في الفصل الثامن الخاص بالقائد ومجلس القيادة، ونص المادة (177) الواردة في «الفصل الرابع عشر» المتصل بإعادة النظر في الدستور.

النظام الإسلامي في إيران، وقد ضمن الدستور إسلاميته المطلقة عبر سبع وثلاثين مادة هي (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 10، 12، 14، 16، 17، 18، 20، 21، 24، 26، 27، 28، 29، 45، 46، 67، 85، 104، 107، 115، 121، 144، 147، 152، 152، 162، 167، 170، 171)، هل كان بحاجة إلى مؤسسة كهذه للرقابة على عمل كل أجهزة الدولة؟

هناك جانب مهم في المسألة الرقابية المتعلقة أيضًا بإسلامية النظام، يقف خلف تأسيس هذا المجمع الذي يضم أعضاء يمثلون رؤساء السلطات الثلاث، فقهاء مجلس صيانة الدستور، ممثل الإمام، رئيس الوزراء[1] والوزير المختص الذي يتعلق اجتماع هذا المجلس بوزارته أثناء النظر في أي قانون، فقد تضمن توصيف المسؤوليات ما يأتي:

1 - يشارك المجمع في تعيين السياسات العامة للنظام من خلال تشاوره مع القائد، حسب المادة (110) ما يجعل منه هيئة استشارية للقائد.

2 - اختيار أحد فقهاء مجلس صيانة الدستور لعضوية مجلس الشورى، وهو الذي يخلف القائد في حالة وفاته أو استقالته أو عزله، ويضم بخلاف هذا الفقيه، رئيسي الجمهورية والسلطة القضائية[2]. وكذلك اختيار بديل لأحد هذين الأخيرين أو كليهما في حالة عدم القدرة على الاضطلاع بمسؤوليات هذا المنصب

(1) بعد تعديل الدستور لهذا المنصب، تبدل إلى منصب النائب الأول لرئيس الجمهورية.

(2) انظر: بحث الدستور الإيراني.

(المادة 111)، وهذا يعني أن هذا المجمع مسؤول عن تنظيم المرحلة الانتقالية الفاصلة بين شغور منصب المرشد وانتخاب مجلس الخبراء بديلاً عنه.

3 ـ تشخيص المصلحة في الحالات التي يرى فيها مجلس صيانة الدستور، أن قرار مجلس الشورى الإسلامي، يخالف موازين الشريعة الإسلامية أو الدستور، في حين لم يقبل مجلس الشورى رأي مجلس صيانة الدستور، والتشاور في الأمور التي يوكلها القائد إليه (المادة 112).

4 ـ المشاركة في اقتراح المواد التي يلزم إعادة النظر فيها، أو تكميل الدستور بها وذلك بعد التشاور مع القائد (المادة 177).

هذا المجمع إذن، يحمل على كاهله مهمات إدارية وتشريعية معًا بمشاركة القائد، علمًا أن دخوله في الدستور وتوسيع صلاحياته إلى هذا الحد، جعل منه منافسًا للسلطات الثلاث أو مهيمنًا عليها، بحكم صلته المباشرة بالقائد، بالقول إنّ رئيس المجمع الذي يدخل في تشكيلة رؤساء السلطات الثلاث. وهو اليوم الشيخ رفسنجاني الذي تحول إلى رئيس للرؤساء[1].

لقد عرف الحراك السياسي الإيراني انتقادات واسعة وجهت إلى هذا المجمع[2] والذي جاء تشكيله بطلب من الإمام الخميني قبيل

(1) ياسين مجيد، **إيران في عهد الرئيس خاتمي، تحدي المجتمع المدني والقانون**، شؤون الأوسط، بيروت، آب 1997، ص 79.

(2) محمد صادق الحسيني، **الجدل يخوض سياسات النظام الإيراني، ولاية الفقيه أم ولاية الشعب**، الوسط، لندن، شباط، 1997.

رحيله بقليل، وقد يفسر ذلك، بأن القائد اتخذ خطوة إعطاء أحد أهم مؤسسي الثورة الإسلامية (رفسنجاني) منصبًا إشرافيًا أو تنسيقيًا بين السلطات الثلاث، لمنع الصراع بينها، هذه المهمة التي اعتبرت من خصائص مهمة القائد ذاته، كما أشرنا في بحث «القائد» في هذا الفصل. ولكن الواقع يقرر أن المهمات الحقيقية لهذه المؤسسة ليست كذلك عمليًا، رغم أن القائد يعين جميع أعضائه.

هذه المؤسسة التي لم تمارس عمليًا مهامَّها، أو عرف عنها ذلك، هي مرتبطة بشخص الرئيس «رفسنجاني» للفصل في النزاعات، وبغرض عدم شل نشاط العملية التشريعية، ولكنِ الملاحظ أن وصول أغلبية إصلاحية إلى السلطة التشريعية في انتخابات عام 2000، ثم تبادل الأدوار في المجلس في انتخابات 2004 وعودة المحافظين يعزو جزءًا من هذا التبدل إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، عبر الضغط على مجلس صيانة الدستور، وإذا صح ذلك[1]، فإن دور هذه المؤسسة الرقابية الإسلامية، تصاعد فعلًا إلى درجة التدخل في الانتخابات لمنع وصول من يشكك في ولائه للنظام الإسلامي عبر مختلف الوسائل، ومنها تدخل القائد المباشر، وكذلك أجهزة الأمن، والقضاء لضبط النزعات الليبرالية في الدولة، والمثابرة على توجيه سلطاتها الثلاث باتجاه الثوابت الإسلامية واحترام الدستور.

---

(1) لم يثبت هذا الدور للمجمع في انتخابات 2004، ومع ذلك فإن الحفاظ على إسلامية الدولة في وجه النزاعات الحزبية أو التدخل الأميركي أو علمنة الدولة، مهمة يقرها الدستور الذي وافق عليه الغالبية الساحقة من الشعب، وبالتأكيد يوجد مثيل لهذا التصرف في الدول الغربية من خلال سيطرة النخب السياسية للنظام، كما تحدثنا في الفصل السابق.

د ـ مجلس إعادة النظر في الدستور:

وهو جهة وصائية رقابية أخرى يتعلق تأسيسها تحديدًا بإسلامية النظام عبر الحفاظ على دستور إسلامي عند الحاجة، إلى النظر في تعديله لمواجهة المستجدات القانونية أو الاجتماعية للنظام. فهو يوفر آلية لتعديل الدستور، حسب نصوص الدستور ذاته (المادة 177)، ولكنها تضع من الضوابط ما يجعل عمل هذا المجلس خارج النظر في كل المواد المتعلقة بإسلامية النظام، وأسسه ومعاملاته وأهدافه، وطابعه الجمهوري، وولاية الفقيه، ودين الأمة، ومذهبها ومبدأ الشورى (الديمقراطية). هذا وقد جرى تأسيسه حسب المادة المذكورة، بالتشاور مع القائد ومجمع تشخيص مصلحة النظام تحديدًا، وليس مجلس صيانة الدستور لأن أعضاءه فيه، ويعلق كل تعديل باستفتاء للشعب حول الموافقة عليه أو رفضه.

هذا المجلس فضفاض من ناحية العضوية، ذلك أن عضويته تضم كلًا من: أعضاء مجلس صيانة الدستور، ورؤساء السلطات الثلاث، والأعضاء الدائمين في مجمع تشخيص مصلحة النظام، وعشرة أشخاص يعيّنهم القائد، ومثلهم من نواب مجلس الشورى، وثلاثة أشخاص من المؤسسات النقابية والوزارة والجامعة. هذه العضوية الواسعة، فرضها أيضًا الإمام الخميني من أجل مزيد من البحث قبل أي تعديل للدستور. كما جعل منها رقابة صارمة على كل النزعات الليبرالية التي تسعى أحيانًا داخل المجتمع الإيراني، لإدخال أو تعديل مواد قد تؤدي إلى المساس بإسلامية النظام.

عندما عُدّل الدستور الأول عام 1989، لم يحدث صراع بين

الأطراف التي يتكون منها هذا المجلس بسبب وجود الإمام الخميني على قيد الحياة، ويبدو أن تقنين العضوية بهذا الشكل، وإدخالها في الدستور المعدل تمَّ بإشراف الإمام القائد ذاته[1].

تاسعا ـ السلطة القضائية

مقدمة الدستور الإيراني فرضت عقائدية القضاء وعقائدية التقاضي. بمعنى أن هذا الأمر منوط بالشريعة الإسلامية، أما المواد التي نظمت السلطة القضائية فهي المواد 156 حتى المادة 174، مع تأكيدها على استقلالية القضاء عن السلطات الأخرى.

المادة 157 من الدستور، حددت صفات رئيس هذه السلطة بأنه المجتهد العادل المطلع على الأمور القضائية والمدبّر، ويختاره القائد لمدة خمس سنوات (المادة 157). علمًا أن تعديل الدستور كان قد غيّر من الاسم الذي كان سابقًا (رئيس المجلس الأعلى للقضاء) والذي كان مشكّلًا من كل من:

رئيس المحكمة العليا، المدعي العام، وثلاثة قضاة ينتخبهم القضاة بالاقتراع السري لمدة خمس سنوات. هذا التعديل لم يمسّ صلاحيات المنصب على أية حال. فنظام الولي الفقيه يفترض في رئيس السلطة القضائية صفات بالغة الصرامة، تمامًا كالتي يجب أن يتمتع بها الولي الفقيه، بحيث أصبح هذا المنصب معادلاً في الواقع لمنصب رئيس الجمهورية أو القائد ذاته، أو رئيس مجلس الشورى الإسلامي، وهي مناصب صنع القرار في الجمهورية الإسلامية.

---

(1) محمد صادق الحسيني، **صنع القرار في إيران وتركيبة النظام الإسلامي**، شؤون الأوسط، بيروت، عدد 54، آب، 1996.

إسلامية هذه السلطة في إيران سواء ضمن الدستور أو من خلال التطبيق عبر استحداث قوانين إسلامية للعقوبات، وأنواع المحاكم المواكبة لذلك، من الأمور التي لم يتطرق إليها النقد، رغم كل ما تحاط به مؤسسات فرض العدالة في إيران من نقد عبر المحاكمات، والتي طاولت السياسيين أو أحزاب المعارضة، أو مهرّبي المخدرات، أو الأشخاص الذين يراد تحطيم مكانتهم القيادية لأسباب سياسية[1]. فالشرع الإسلامي وخاصة باب «التعزير»، وذلك لفرض العقوبات في ما لم يرد به نص في القرآن أو السنّة النبوية، حيث المجال مفتوح على بنود كثيرة للعقوبات[2].

صلاحيات القضاء الإيراني وردت في المادة 156، أمّا الهيكل الوظيفي فهو مشرع في المواد 157 حتى 162، ثم صلاحيات رئيس السلطة القضائية في المادة 158، وهي صلاحيات واسعة، بما فيها إصدار العقوبات بحق القاضي المدان، بالتشاور مع كل من رئيس المحكمة العليا والمدعي العام، وكذلك وضع القواعد اللازمة لتشكيل المحكمة العليا للدولة (المادة 161).

ولعل الأبرز في صلاحياته المضافة في الدستور المعدل، هو تعيين وزير العدل، بدلاً من أن يتم ذلك عبر رئيس الجمهورية. فمهمة

---

(1) انظر: **مجلة الموجز عن إيران**، عدد نيسان، 1999؛ مقال: **الشيخ محمد يزدي، الرجل الذي حول القضاء إلى مسلخ العدالة**.

(2) التعزير: على سبيل المثال فإن المخدرات: التعاطي والاتجار، تدخل في هذا الباب، فللقاضي الحق في أن يضع العقوبة التي تناسب مقدار الجريمة، بدءًا من السجن وصولاً إلى الإعدام، ولم تكن المخدرات موجودة في زمن الرسول، وعلى هذا القياس توضع الجرائم السياسية أيضًا، ومن هنا اعتبر مدخل السلطة السياسية للتدخل في عمل القضاء في إيران.

الرئيس هي اختيار الوزير من بين أشخاص يقترحهم رئيس السلطة القضائية. وكما هو معروف في النظام الغربي فإن مهمة وزير العدل مجرد مهمة إدارية (حسب الدستور) المادة 159، وباستطاعة رئيس السلطة القضائية تفويض الوزير تعيين موظفي وزارة العدل وغير ذلك.

وإذا نظرنا إلى الأسماء التي تولت المناصب العليا في القضاء الإسلامي الإيراني حتى الآن، فهي من الفقهاء المشهود لهم بالاجتهاد والعدالة، ولهم مؤلفات عديدة في القوانين الشرعية الإسلامية[1].

القوانين الإسلامية التي تعتمد عليها المحاكم المختصة، وهي جوهر المسألة من زاوية إسلامية القضاء، ضمنها الدستور في الفصل الحادي عشر المادة (167) والتي نصت على أنه: «من الضرورة الأخذ بالفتاوى الإسلامية والمصادر المعتبرة للشريعة، إضافة للقوانين المرعية الإجراء». وهنا يأتي النقد للقانون المدني والجزائي الإيراني في أنه اعتمد على القوانين الوضعية العالمية، وخاصة القانون الفرنسي، كما بيّنا في بحث الدستور في الفصل السابق، علمًا أن لا تطبيق للقرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين والأحكام الإسلامية من هذا القانون (المادة 170). وليس من شك في أن فذلكة هذا الأمر استندت إلى أن تلك القوانين العالمية، لا تتناقض في معظم موادها مع الشريعة الإسلامية.

المحاكم في إيران اختلفت عن أنواع المحاكم في الدول الغربية من زاوية تقسيمها، فهي حسب الدستور، أنواع ثلاثة:

---

(1) يتولى منصب رئيس السلطة القضائية آية الله آملي لاريجاني، السيد محمد رضا بختياري وزير العدل.

1 ـ القضاء العام:

وهو ما يعني المحاكم المولجة بالنظر في الدعاوى العادية، ولا يوجد في هذه المحاكم نيابة عامة كما هو معروف في الدول الغربية، أي ممثل الدولة أو الشعب في الادعاء، أو ما يسمى الحق العام، فالقاضي هو الحكم الأول، وبهذا تمَّ الجمع بين القاضي والمدعي العام تقليدًا للمحاكم الإسلامية المعتمدة في النظام الإسلامي أو الدولة الإسلامية المؤسسة على الشريعة، تبعًا للاجتهادات التي قام بها علماء الإسلام، سواء الشيعة أو السنّة، والتي اعتبرت أن القاضي هو الحاكم الأول ولا حاجة للادعاء العام[1].

هذه المحاكم تنظر في جميع القضايا، ما عدا التي تختص بها الأنواع الأخرى من المحاكم، كالقضاء الثوري، والمحاكم الخاصة (كما سنرى لاحقًا). أما درجات المحاكم فهي تبعًا للنظام الغربي الحديث، من حيث الطعن في حكم القاضي عبر محاكم الاستئناف، أو محكمة النقض (المحكمة العليا) وهي ما يشبه ديوان المظالم التي يتولاه الخليفة في الدولة الإسلامية الأولى[2]. ولا تتولى محكمة الاستئناف الأحكام الواقعة ضمن صلاحيات المحكمة العليا، مثل نقض حكم الإعدام، أو الرجم، أو قطع اليد أو السجن لما يزيد عن عشر سنوات . . . إلخ[3].

---

(1) انظر: المنتظري، **الحكومة الإسلامية ولاية الفقيه**، مصدر سابق، فصل: النظام القضائي، ج 2، ص 287.

(2) انظر: **الدولة الفاطمية**، الفصل الثالث، الباب الأول.

(3) **النظام القضائي في دولة الولي الفقيه**، بحث في **مجلة الموجز عن إيران**، السنة 7، العدد 38، كانون أول، 1997، ص 18.

هذا الجمع بين النظام الحديث للتقاضي والنظام الإسلامي، رغم تعرضه للنقد، فإنه سعى لتطبيق النظام الإسلامي عبر المزج بينه وبين النظام الفرنسي، على أساس أن ذلك لا يناقضه الإسلام من جهة، ويتطابق مع الدستور الإسلامي في مواده الأولى، وخاصة المادة الثانية من الفصل الأول البند (ب)[1].

2 ـ القضاء الثوري:

وهو جزء من المنظومة القضائية الإيرانية بدءًا من العام 1994، ولم يتعرض للإلغاء، رغم انتقال الثورة إلى مرحلة الدولة، بذريعة أن الغاية منها هي حراسة الثورة ورجالها ومبادئها، بما يعني سرعة مقاضاة كل شخص يكون خطرًا أو مسيئًا للثورة الإسلامية تحديدًا، أو ما يمكن إحالته من الجرائم السياسية الواقعة على أمن الدولة، علمًا أن شبيه ذلك موجود في بعض دول العالم الثالث[2] الإسلامية.

استنادًا إلى المهمة المناطة بها، يمكن الحديث عن اختصاصات هذا النوع من المحاكم باختصار:

فهي تنظر حسب قانون 1994 في الجرائم الموجهة إلى الأمن الداخلي والخارجي، إهانة مؤسس الجمهورية، التآمر ضد النظام والتخريب، التجسس، المخدرات والربح غير المشروع، وأحكامها أيضًا خاضعة للطعن أمام المحكمة العليا[3].

---

(1) ينص هذا البند على «الاستفادة من العلوم والفنون والتجارب المتقدمة لدى البشرية. .».

(2) على سبيل المثال: محكمة أمن الدولة العليا في سوريا ومصر.

(3) انظر: **مجلة الموجز عن إيران**، تموز، 1999، ص 30.

3 ـ القضاء الخاص:

وهو نظام قضائي تختص به الجمهورية الإسلامية في إيران، في بعض جوانبه، بينما تتشابه مع دول أخرى في جوانب أخرى. مثل المحاكم العسكرية، أما ما تنفرد به، فهو محكمة الأسرة ومحكمة الصحافة ومحكمة رجال الدين. هذا وقد حدد الدستور الإيراني أنواع هذه المحاكم في الفصل الخاص بالقضاء، بينما انفردت المادة (21) بموضوع محكمة الأسرة ضمن نص يقول: «إيجاد المحكمة الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائها».

تميزت المحاكم الخاصة هذه، بنظام مختلف عن غيرها من المحاكم، فقد نص الدستور على ضرورة وجود هيئة محلفين حسب المادة (168) من الدستور، والتي نصت على «أن التحقيق في الجرائم السياسة والجرائم المتعلقة بالمطبوعات، يتمّ في محاكم وزارة العدل بصورة علنية وبحضور هيئة المحلفين».

هؤلاء المحلفون يمثلون الشعب، تمامًا كما في النظام الأمريكي والبريطاني[1]، وأوصت السلطة التنفيذية دائمًا باحترام استقلاليتهم وحريتهم في إصدار الأحكام، دون ضغوط من أي جهة كانت.

بالنسبة لمحكمة رجال الدين، فإنها نشأت لمواجهة تجاوزات رجال الدين المسلمين خاصة بما يعني، تقديمهم كل عالم دين إلى تلك المحكمة إذا اتهم بالرشوة وانتهاك العدالة، ولطخت سيرته وسمعته بما يسيء إلى الدين الإسلامي، وهو ما يمس صدقية النظام

(1) انظر: **الموجز عن إيران**، نيسان، 1999، ص 16.

بأكمله، وهو قائم على تولي أمثال هؤلاء أعلى المناصب في الدولة[1].

أهمية هذه المحكمة أنها تشكلت في بداية الثورة، عندما قام الشيخ منتظري (نائب المرشد) بحلها عام 1984، ثم عادت إلى العمل عندما تولى السيد علي خامنئي عام 1989. وصودق على القانون المنظم لها عام 1990 الذي حدد اختصاصاتها وهي: التآمر ضد القيادة، أو توجيه الإهانات إليها من قبل رجال الدين، ثم كافة التصرفات والأعمال غير الشرعية التي يرتكبها رجال الدين. ثم كافة المنازعات المحلية المخالفة للأمن العام التي يكون أحد الخصوم فيها من رجال الدين. ثم جميع القضايا التي تدعو القيادة إلى النظر فيها. والواقع أن تأسيس محكمة خاصة برجال الدين، أو علماء الدين كما يجب تسميتهم؛ لأن لا رجال دين في الإسلام بمعنى النظام الكهنوتي الخاص بالدين المسيحي أو اليهود، وذلك نابع من ضرورة إسباغ الاحترام على رجال هذه المؤسسة من جهة، وعدم تعريضهم للإهانة بمحاكمتهم أمام المحاكم العادية التي تحاكم المجرمين العاديين من جهة أخرى. فهي (أي المحكمة) نوع خاص جدًا، مرتبط بالنظام الإسلامي في إيران، وتعرضت كغيرها للنقد العنيف من قبل منظمة العفو الدولية، على اعتبار أن قانونها لا يتسم بالدقة القانونية اللازمة لأن صلاحيات القاضي بالغة الاتساع، ولها قوات أمنها الخاص، وسجونها المستقلة وميزانيتها الخاصة وقادرة على انتهاك الدستور الإيراني من زاوية السرية، وتقييد المدعى عليهم في اختيار محاميهم،

---

(1) أحمد الكاتب، **إيران محكمة رجال الدين في مواجهة المرجعيات والإصلاحية السياسية**، مجلة الوسط، لندن، كانون الثاني، 1999.

وإلزامهم بالاختيار من بين من تعينهم المحكمة. هذا علمًا بأن وزارة العدل حاولت دمج هذه المحكمة بالجهاز القضائي عام 1997 ولكنها فشلت بسبب إصرار القائد على بقائها[1].

عاشرًا ـ السلطة التنفيذية

بُعيد استعراض ركائز النظام النظرية في الدستور، والتطبيقية في القائد والسلطتين التشريعية والقضائية، وإثبات إسلاميتها حسب الاجتهاد الشيعي، من خلال تأسيس دولة إسلامية ونظام حكم ملتزم، بالأخذ بمنطوق الشريعة إلى الأبد، تبدو السلطة التنفيذية مجرد تحصيل حاصل في هذا الالتزام، رغم أهميتها في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لأنها الأشد التصاقًا بالشعب والجهة الوحيدة التي تتأثر بخطط التنمية والخدمات، وذراع الدولة للحفاظ على الأمن وصياغة السياسة الخارجية.

1 ـ رئيس الجمهورية:

إسلامية النظام في الجانب التنفيذي تتعلق مباشرة برئيس الجمهورية، فقد أصبح بعد تعديل دستور 1979، وإلغاء منصب رئيس مجلس الوزراء هو الشخص الثاني من حيث الأهمية في الدولة مباشرة بعد المرشد.

حددت مواد الدستور (113 حتى 132)، كيفية انتخاب الرئيس

(1) انظر: **مجلة الموجز عن إيران**، نيسان، 1999، ص 19؛ ثم منظمة العفو الدولية، **إيران وانتهاكات حقوق الإنسان ضد نفسها والشيعة وأتباعهم**، حزيران، 1997، رقم الوثيقة 97/18/13، MED، ص 3 ـ 6.

وصلاحياته[1]. فهو ينتخب مباشرة من الشعب ولمدة أربع سنوات، ويجوز إعادة انتخابه مرة واحدة مباشرة، وأكثر من مرة واحدة غير مباشرة، هذه الطريقة من الانتخاب منحت الرئيس أهمية كبرى، لأنه أصبح معقد الآمال في الإصلاح والتغيير، وقد بدا ذلك على أشد ما يكون من الوضوح عند انتخاب رئيس الجمهورية السيد محمد خاتمي. وهنا يمكن تحديد العناصر التطبيقية التالية:

أ ـ الرؤساء والمرشحون:

الجهات الرقابية، مجلس صيانة الدستور: يمتلك صلاحية الاعتراف بأهلية الترشيح لمن تتوافر فيهم الصفات التي حددها الدستور، وعلى رأسها التزام المرشح بالنظام الإسلامي، وكونه معروفًا بذلك نظريًا وتطبيقيًا، وهو ما تطابق مع كل المرشحين والرؤساء المنتخبين، منذ انطلاق الثورة وتأسيس الجمهورية الإسلامية عام 1979.

والواقع أن استعراض أسماء الرؤساء والمرشحين يؤيد ذلك بدقة، وقد سبقت الإشارة إلى بعض النقد الموجّه إلى المادة (115)، والتي أثارت الجدل حول جنسية الرئيس عند الترشيح، وكذلك المذهب الشيعي في بحث الدستور، ولكن إسلامية المرشح أو المنتخب لم يتطرق إليها الشطب تبعًا لذلك، فمنذ بداية الثورة أقرّ مجلس صيانة الدستور أربعة مرشحين فقط هم: د. أبو الحسن بني صدر، د. حسن حبيبي، داريوش فروهر وسيد أحمد مدني.

وإذا نظرنا إلى الانتخابات التي جرت عام 1997، فإن المجلس

---

(1) انظر: الفصل السابق من هذا القسم من البحث، ونص الدستور.

الدستوري لم يسمح أيضًا إلّا لأربعة آخرين وهم: محمد خاتمي، وعلي أكبر ناطق نوري، ومحمد ري شهري، وسيد رضا زوارئي[1].

وبالنظر إلى محدودية المرشحين فإن الجدل يثار دائمًا حول سبب هذا الحصر، وبتطرق النقد إلى مسألة النخبة، أو نخبة النخبة، التي يجوز لها وحدها التنافس على مقعد الرئيس[2].

تعاقب على الرئاسة على مدى ربع قرن من الزمن ستة رؤساء، وذلك يعني أن دولة من العالم الثالث الإسلامي فيها رئيس سابق، بينما لم يعرف ذلك في معظم الدول الإسلامية[3]. وهذا بحد ذاته يعد دليلاً على حيوية النظام السياسي الإيراني، علمًا أن بعض التغييرات في الرؤساء تمت بشكل يقترب من الانقلاب السياسي أو الاغتيال، كما حدث مع الرئيس الأول: أبي الحسن بني صدر، أو مع الرئيس الثاني محمد علي رجائي، الذي اغتيل مع محمد جواد باهنر (رئيس مجلس الوزراء) عند تفجير مقر رئاسة مجلس الوزراء عام 1981.

---

(1) إذا قارنًا ذلك بما يجري في الديمقراطيات الغربية نجد أن التطبيق هناك «تشابه تمامًا مع إيران، فبرغم تعدد المرشحين في الولايات المتحدة وبريطانيا على سبيل المثال فإن الحظ الأوفر يكون لمرشحي حزبين فقط من النخبة السياسية، بينما يختلف الوضع في إيران من ناحية نوعية النخبة فقط، فهي هنا إسلامية بامتياز».

(2) انظر: نيفين سعد، مصدر سابق، ص 81.

(3) بالنسبة للدول العربية عدا لبنان، ليس هناك رؤساء جمهورية سابقون إلّا ما ندر، ومن المعروف أن الأنظمة الملكية الإسلامية لا يتم فيها التغيير، أما في الأنظمة الجمهورية فإنها تشهد حاليًا انقلابات وثورات شعبية صاخبة، أدت إلى تنحي الرئيس في تونس، وكذلك في مصر التي فاجأ شبابها العالم بثباتهم ووحدتهم حتى إسقاط النظام، وما زال الشارع العربي في ليبيا واليمن والبحرين يشهد تظاهرات وانتفاضات صاخبة تواجه بكثير من القمع والإرهاب.

هذا المنصب أبرز مرشحين رئيسيين حتى الآن (إلى جانب الإمام السيد علي خامنئي الذي تولى المنصب منذ العام 1981 ولغاية العام 1989 وأصبح قائدًا بعد رحيل الإمام الخميني) والذين تولوه هم: الشيخ هاشمي رفسنجاني، والسيد محمد خاتمي، والدكتور محمود أحمدي نجاد، فالأول تولى المنصب منذ العام 1989 ولغاية العام 1997، والثاني منذ العام 1998 ولغاية العام 2005، والثالث منذ العام 2005 وما يزال مستمرًا لغاية الآن[1].

ب ـ إشكالية الإصلاح والمحافظة في النظام:

منح الدستور الإسلامي صلاحيات مقيدة لرئيس الجمهورية، سواء عبر مجلس الشورى أو الدستور أو مصلحة النظام أو المرشد، ولكنه عمليًا بالنسبة للتعديل الأخير عام 1989، وإلغاء منصب رئيس الوزراء، أو قبل ذلك يكون في القضايا التنفيذية، الرجل الأول في الدولة، فهو الذي يختار الوزراء ويراقبهم، ويعزلهم أيضًا حسب الدستور[2]. وهو تحديدًا الذي يتحمل مسؤولية ما يمس كل ما يتعلق بمصالح الشعب الإيراني داخليًا وخارجيًا بشكل مباشر، فهو رئيس السلطة التنفيذية. وبالتأكيد فإن قوّة شخصية الرئيس، سواء بعلاقته بكافة مؤسسات صنع القرار أو بميزاته الشخصية، قادرة على صنع الكثير.

وإذا نظرنا إلى البداية، فإن سبب عزل الرئيس الأول كان صدامه

---

(1) يتولى المنصب الآن د. محمود أحمدي نجاد وهو مهندس، قوي الشخصية ويحظى بدعم القائد الخامنئي، وغالبية شعبية ساحقة. وهو شخصية ذات شعبية كبيرة في العالمين العربي والإسلامي نظرًا لمواقفه الثورية في مواجهة الكيان الصهيوني الغاصب.

(2) انظر: نص المواد الخاصة بذلك.

مع القائد (الإمام الخميني) على مسألة بالغة الأهمية، وهي السعي إلى تغيير أحد أسس النظام، وهو ولاية الفقيه عندما اقترح أن تكون الولاية للفقه وليس للفقيه، بما يعني تهميش دور الولي الفقيه. وكان للرئيس الرابع دور هام في مسألة إيقاف الحرب العراقية الإيرانية، والتشدد في تطبيق الشريعة الإسلامية على كافة نواحي الحياة الاجتماعية. أما الرئيس الخامس فإن نشاطه السياسي والاجتماعي الإصلاحي، الذي تطرقنا إليه أسبغ على الدولة، سواء في سياستها الداخلية أو الخارجية، لونًا جديدًا ينسب إليه تحديدًا[1]. خاصة في مجالات توسيع العلاقات مع الدول العربية والإسلامية، أو في مجال السينما والفن والتنمية الاقتصادية، والتقنية النووية، وحوار الحضارات وغير ذلك من الأمور. فقد تمكن من أن يجعل من هذه التوجهات جزءًا من خيارات النظام سواء في مسألة المرأة أو السينما، أو العلاقة مع دول عدم الانحياز، والدفاع عن حقوق المسلمين والمحرومين والقضية الفلسطينية.

رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران عمليًا، هو الوجه المعبر عن هذه الجمهورية، وبالنظر إلى كون ثلاثة من الرؤساء الخمسة الذين سبقوا الدكتور نجاد: بني صدر، خامنئي، خاتمي، ممن ينتسبون عائليًا إلى أهل بيت رسول الله (العرب)، فإن هذا الأمر بالتأكيد يمنح ثقةً أو تأكيدًا بالتزام الدولة بتحقيق أفضل العلاقات مع العالم العربي، وصولاً إلى رتبة التحالف ـ كما هو حاصل مع سوريا على سبيل المثال ـ ناهيك عن التزام صارم بالعالم الإسلامي عبر استمرار الدعوة للتضامن

(1) انظر: محمد صادق الحسيني، **الخاتمية، المصالحة بين الدين والسياسة**، مصدر سابق، ص 78 ـ 105؛ عبد الله النيبالي، **الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الميدان**، مصدر سابق، ص 118 ـ 123.

والوحدة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب، والتقارب مع قلب العالم السنّي (المملكة العربية السعودية)[1].

ويؤكد مسار الأحداث في مسألة الإصلاح الداخلي والخارجي للسياسة، أن رؤساء الجمهورية ظلوا دائمًا المبادرين إلى فتح كل الآفاق أمام أفضل العلاقات مع العالمين العربي والإسلامي، وأنهم بادروا داخليًا إلى حوار مع مكونات الشعب الإيراني، مقارنة بما كان في عهد شاه إيران الذي اتسم بالصراع بين القوميات، وخاصة مع الأكراد والعرب، بسبب ما عرف من تمييز بينهم وبين الفرس (أكبر القوميات في إيران)، في حين تمكن الرؤساء المتعاقبون من تقديم الحلول لإنصاف وتلبية مطالب هذه القوميات، ما أدى عمليًا إلى توقف أية حركات تتسم بالعنف سواء في الشمال أو الجنوب[2].

ج ـ نظرة في صلاحيات الرئيس ومسؤولياته

1 ـ تنفيذ الدستور (المادة 113).

2 ـ التوقيع على مقررات مجلس الشورى الإسلامي، وعلى نتيجة الاستفتاء العام بعد مرورها بالمراحل القانونية (المادة 123).

3 ـ تعيين معاونين له، ويقوم المعاون الأول بمهمة إدارة جلسات مجلس الوزراء (المادة 124).

---

(1) عبد المؤمن، **الجديد في انتخابات الرئاسة الإيرانية**، جريدة الحياة، لندن، 13/5/1997؛ رغيد الصلح، **بعد انتخاب خاتمي فرصة مناسبة لتحسين العلاقات العربية الإيرانية**، الحياة لندن، 2/6/1997.

(2) انظر: جيرا رشليان (إعداد)، **الأكراد وكردستان**، ترجمة فؤاد جديد، دمشق، 1981، فصل أكراد إيران.

4 ـ التوقيع على المعاهدات والعقود والاتفاقيات الدولية (المادة 125).

5 ـ تولّي أمور التخطيط والميزانية والأمور الإدارية والتوظيفية للبلاد بشكل مباشر، أو بالتفويض الذي أقرته المادة 126.

6 ـ تعيين ممثلين خاصين له وتحديد صلاحياتهم، واعتبار قراراتهم كأنها قراراته (المادة 127).

7 ـ تعيين السفراء باقتراح وزير الخارجية (المادة 128).

8 ـ منح الأوسمة.

9 ـ تعيين الوزراء بعد موافقة مجلس الشورى (المادة 133).

10 ـ التنسيق بين قرارات الوزراء ومجلس الوزراء، ورسم السياسة العامة للدولة، وتنفيذ القوانين (المادة 134).

11 ـ قبول استقالة مجلس الوزراء أو أيٍّ منهم، واقتراح العزل بطلب إلى مجلس الشورى (المادة 135 ـ 136).

12 ـ اقتراح تعليق الانتخابات لمجلس الشورى لمدة محددة (المادة 68).

13 ـ صلاحية حضور الجلسات العامة لمجلس الشورى مع الوزراء (المادة 70).

14 ـ مسؤولية الرئيس أمام الشعب والمرشد القائد ومجلس الشورى (المادة 122) وضرورة الإجابة على أسئلة أعضاء المجلس (ربع الأعضاء) (المادة 88)، وإمكانية عزله من قبل المجلس بأغلبية الثلثين، وذلك بعد موافقة القائد (المادة 89) على أن يقدم الاستقالة إلى القائد.

15 ـ يحاكم أمام المحاكم العامة (المادة 140). ويحظر عليه الجمع بين أكثر من عمل حكومي (المادة 141)، ويتولى رئيس السلطة القضائية التحقق من مصادر أمواله (المادة 142).

هذه الصلاحيات والمسؤوليات، تلقي أعباء كبيرة على رئيس الجمهورية، سواء من ناحية العمل أو المحاسبة، فهو الوحيد من بين رجال النظام الذي يحمل على كاهله المسؤولية أمام السلطات الثلاث والشعب في إيران معًا، وهو غالبًا من تنصبّ عليه الاتهامات أمام وسائل الإعلام، وهو الذي يستقبل الضيوف البارزين ويفاوضهم ـ مع الوزير المختص ـ وما من شك في أن المرشد، يشاركه أحيانًا في هذا الأمر إذا اقتضت أهمية الزائر ومهمته ذلك، ناهيك عن مسؤولية توقيع المعاهدات مع الدول الأخرى بمختلف أنواعها؛ علمًا أن إجازتها تتم من قبل مجلس الشورى (كما رأينا). ولكن صياغتها والتفاوض حولها، مع كل مشروعات القوانين هي عمليًا من مسؤولية الرئيس والوزراء المختصين أولاً.

هذه هي المسؤوليات الجسام لرئيس الجمهورية، وخاصة أمام الشعب (الذي انتخب من قبله مباشرة)، وكونه خاضعًا للحساب أمام القائد، (صاحب القرار الأخير إذا أراد)، ولمجلس الشورى القدرة على خلعه بعد موافقة القائد، جعلت من منصب رئيس الجمهورية الإيرانية مع نقص الصلاحيات، مقارنة بصلاحيات رؤساء الدول المشابهة المنتخبين من قبل الشعب مباشرة، (كالولايات المتحدة الأميركية) حالة تنفيذية بالغة الصعوبة والأهمية معًا.

2 ـ نواب رئيس الجمهورية:

نظام الجمهورية الإسلامية حالة خاصة جدًا في مسألة نيابة الرئيس، مقارنة بنظام رئاسي ليس فيه رئيس مجلس وزراء، كالولايات المتحدة الأميركية وغيرها، فقد ألغي تعديل 1989 للدستور، منصب رئيس الوزراء، فكانت هذه الخطوة مناسبة لنظام إسلامي يتولى فيه الولي الفقيه صلاحيات واسعة. هذا التعديل منح الرئيس حرية تعيين نوابه ومستشاريه دون الحاجة إلى موافقة مجلس الشورى أو الشعب، حسب النظام الأميركي مثلاً، الذي انتخب فيه النائب مع الرئيس مباشرة، وهو في الوقت ذاته يكون عنصرًا مساعدًا له في تفويض تحمل المسؤوليات نوّاب الرئيس الثمانية (عمليًا)، يدير بعضهم مؤسسات خاصة بهم نظرًا لأهمية المهمات التي يتولى فيها: كالنيابة الأولى، أو شؤون الطاقة، أو الشؤون الإدارية، أو شؤون البيئة، أو الشؤون التنفيذية، أو القانونية والبرلمانية، أو شؤون التخطيط والميزانية، أو شؤون الرياضة. إن كل ذلك أتاح في الوقت ذاته مجالاً واسعًا للاختصاص وتخفيف القيود البيروقراطية، التي تسمح بها الإدارة الإيرانية[1]. ذلك أن في دولة كبرى كإيران، ولعدم وجود نظام فيدرالي معتمد في الدستور، رغم وجود نظام للإدارة المحلية، يجعل من السلطة التنفيذية حالة مركزية من ناحية التنفيذ والتخطيط والمتابعة معًا، مقارنة بغيرها من الدول المشابهة من حيث النظام العام.

والملاحظ في النظام الإيراني، أن الدستور لم يمنح الحق لنائب

(1) نائب الرئيس للشؤون الإدارية، له مؤسسة تضم ثلاثة آلاف موظف. انظر: نيفين سعد، مصدر سابق، ص 99.

الرئيس في تولّي منصبه عند شغور منصب الرئيس، فقد أناط الدستور ذلك بهيئة ثلاثية من كل من «رئيس مجلس الشورى، ورئيس السلطة القضائية، والمعاون الأول للرئيس» يتولى القيادة حتى إجراء الانتخابات خلال خمسين يومًا (المادة 131). ولأن النائب الأول للرئيس يتولى عمليًا، كونه متفرغًا لذلك، رئاسة الدولة، فقد حدد الدستور (المادة 132) مهماته خلال ذلك، ومنعه من بعض مهام الرئيس كحجب الثقة عن الوزراء، أو طلب إعادة النظر في الدستور، أو إصدار الأمر بإجراء استفتاء عام.

هذا ويلاحظ هنا أن المرأة في عهد الرئيس رفسنجاني والرئيس محمد خاتمي، والرئيس الحالي احتلت منصب نيابة الرئيس لشؤون البيئة، وهي خطوة اعتبرت إصلاحية باتجاه إشراك المرأة في الحياة السياسية في نظام إسلامي متهم بتقييد المرأة[1]، تبعًا لنصوص يعتمد عليها عبر اجتهادات تقول النخب الإسلامية إنها تستند إلى الشريعة.

3 ـ مجلس الوزراء:

الوزراء في إيران عصب السلطة التنفيذية، فهم الذين يحملون على كاهلهم تطبيق الشريعة الإسلامية في الحكم، من خلال تطبيق القوانين الصادرة عن المؤسسات التشريعية، كمجلس الشورى، وعن القضاء والتي تجمع بين مصلحة الشعب والإسلام معًا. وإذا نظرنا إلى تطور عمل الوزارات المختلفة تبعًا لما رأينا من سيرة المؤسسات

---

(1) بعض الدول الإسلامية المجاورة لإيران تمنع المرأة حتى من حق الانتخاب، وبعضها يمنعها من قيادة السيارة، ويقف التيار الإسلامي بصلابة ضد مشاركة المرأة بذرائع شرعية كما يقولون.

الدستورية الإسلامية الأخرى خلال ربع قرن من عمر الثورة والنظام، فإن تطورًا كبيرًا قد حصل في تشكيل معظمها، وخاصة في وزارتي الخارجية والأمن، ثم في وزارة الاقتصاد والتجارة، ووزارة الإرشاد الإسلامي، وهيئة الإذاعة والتلفزيون. . . إلخ.

حدد الدستور صلاحية الوزراء كلٌ ضمن وزارته وخاصة في المواد 21، 28، 31، وفي المواد 138 ـ 139، 151 المتعلقة بوزارة الخارجية، مما يمكن الرجوع إليه في الفصل السابق.

مسؤولية كل وزير هي فردية أمام مجلس الشورى ورئيس الجمهورية، وقد تصبح جماعية إذا تعلق عمل الوزير أو الخطأ المرتكب منه بعدة وزارات، وسكت الوزراء المعنيون عن هذا الخطأ.

هذا وتدل متابعة أعمال الوزراء ونسب الأصوات التي حصل عليها كل منهم في مجالس الشورى، على أن هناك رقابة لصيقة لعمل كل وزارة، ولشخص الوزير من قبل مجلس الشورى، ففي الحكومة التي شكّلها السيد محمد خاتمي 1997 ـ 2005، تمَّ سحب الثقة من وزير الداخلية عبد الله نوري واستقالة وزير المخابرات والأمن، وتمت تغييرات في عدد من الوجوه بسبب الأخطاء التي ارتكبوها[1]، أو النقد الموجه لعملهم. وكما رأينا فإنّ الثقة في مجلس الوزراء تتعلق بكل وزير على حدة من قبل مجلس الشورى، وهذا الأمر يتشابه إلى حد ما

---

(1) من أجل معلومات أكثر حول الثقة بالوزراء وكذلك التغييرات الحاصلة في الوزراء، يمكن مراجعة الصحف العربية مثل: **الحياة**، لندن، 5/ 1/ 2001، أو **مجلة الموجز عن إيران**، العدد 25، أيلول 1997، أو **مجلة الموجز عن إيران**، عدد شباط، 1999، ص 18.

مع ما يجري في الإدارة الأمريكية، حيث يجب أن يحصل كل وزير على موافقة مجلس الشيوخ على تعيينه[1].

دراسة حالة وزارة الخارجية[2]:

أهمية هذه الوزارة نابعة من كونها وجه الجمهورية الإسلامية، والسلطة المسؤولة عن تطبيق بنود الدستور في ما يخص السياسة الخارجية التي تولاها الفصل العاشر (المادة 125 ـ 155)، حول شمولية عمل هذه الوزارة والتزامها الخطط الإسلامية التي وضعت في حياة الإمام الخميني 1979 ـ 1989، وقيادته للدولة، نقلت إيران إلى خط المواجهة عمليًا مع الإدارة الأمريكية والحركة الصهيونية. فبالنسبة للاستكبار العالمي، ومقصوده واضح يتصل تحديدًا بالصهيونية والسياسات الصهيونية المسيطرة على الإدارة الأمريكية.

فالمادة 152 جاء في نصها «الدفاع عن حقوق جميع المسلمين، وعدم الانحياز مقابل القوى المتسلطة رسميًا وشعبيًا»، والالتزام بيوم القدس العالمي الذي حدده الإمام الخميني في بداية الثورة، وإحياء هذا اليوم كل سنة في معظم بلدان العالم، ما جعل من إيران الإسلامية دولة حدودية لفلسطين المحتلة، خاصة بُعيد تأسيس حزب الله اللبناني عام 1984 بالاستلهام من أفكار الإمام الخميني. وفي المادة 154 نص

---

(1) تلاحظ السهولة التي نال بها وزراء حكومة السيد خاتمي الثقة، ويعزى ذلك إلى سيطرة التيار الإصلاحي على المجلس في بداية عهده.

(2) تم اختيار وزارة الخارجية نموذجًا للدراسة؛ لأنها وجه إيران في التعامل مع العالم، وقد أفرد الدستور فصلاً خاصًا بالسياسة الخارجية نظرًا لأهمية هذا الموضوع، وتأثيره على مكانة إيران ودورها الإقليمي والعالمي وما تواجهه من تحديات.

يقول: «إن الجبهة الإسلامية الإيرانية تقوم بدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في أية نقطة من العالم، وفي الوقت نفسه لا تتدخل إيران في الشؤون الداخلية للدول الأخرى».

من يرسم السياسة الخارجية بعد الدستور يقف خلف جهات القرار، وعلى رأسها القائد ورئيس الجمهورية والمجلس الأعلى للأمن القومي، ومن المعروف أن القائد شخصيًا ظل المشرف (بالتعاون مع وزارة الخارجية وسفاراتها المعنية)، على المواضيع المتعلقة بالقضية الفلسطينية. ومع ذلك فإن قوة شخصية وزير الخارجية الإيراني، لعبت دورًا كبيرًا في هذا المجال[1]. هذا وقد شهدت إيران أحيانًا الجمع بين رئاسة الوزارة ورئاسة الجمهورية كما شهدت مع محمد علي رجائي، أو الجمع بين رئاسة الوزارة ووزارة الخارجية، كما حدث مع مير حسين موسوى[2].

تعتبر وزارة الخارجية الإيرانية مقرًا للنخب الإسلامية الإيرانية

---

(1) حديث كمال خرازي وزير الخارجية الإيراني السابق مع قناة الجزيرة 9/ 3/ 2000، أما المنطلقات فهي رفض التسوية الفلسطينية الإسرائيلية لعدم عدالتها، الالتزام بمساعدة حزب الله اللبناني، القبول بالتنسيق الرباعي بين إيران ومصر وسوريا والسعودية، أفضل العلاقات مع دول الخليج الفارسي، السعي لوقف نشاط منظمة المنافقين المسماة بمجاهدي خلق في العراق.

(2) تولى هذا المنصب بعد إعدام صادق قطب زادة وزير الخارجية في حكومة من بدايات الثورة ثلاثة أشخاص: د.علي أكبر ولايتي طبيب الأطفال الدارس في أمريكا، ومن كبار الدبلوماسيين المخضرمين، ود. كمال خرازي والأخير من أبرز النخب المثقفين في إيران لتخصصه في الأدب الفارسي من جامعة هيوستون في أمريكا، صاحب خبرة كبرى في القضايا العربية والإسلامية، أما وزير الخارجية الحالي منو شهر متكي، فهو متخصص في العلوم السياسية، وخدم في السلك الدبلوماسي طويلاً.

الموالية لنظام الولي الفقيه. لهذا يرى الباحث أن منطلقات السياسة الخارجية التي حددها الوزير السابق (كمال خرازي)، تعتبر المعبّر الحقيقي عن إسلامية توجهات هذه الوزارة[1] حتى الآن، وذلك نابع من دقة اختيار الكوادر وإخلاصها المؤكد للدولة الإسلامية، والتزامها أيضًا بالشعائر الإسلامية، وجامعة الإمام الصادق (ع) في طهران، أحد أهم مصادر تخريج الكوادر التي تقود الجهازين الدبلوماسي والثقافي والإعلامي في العالم.

السلطات الثلاث في الجمهورية الإسلامية في إيران، يقف على رأسها الولي الفقيه الذي منحه الدستور سلطات واسعة، كما رأينا في الفصل الأول، واستنادًا إلى الإسلام السياسي الشيعي كما عرضنا في الباب الأول، وهذا وبعيدًا عن صلاحيات القائد فإن هذه السلطات في التطبيق تمتلك كل منها صلاحيات واسعة، سواء التنفيذية منها أو التشريعية أو القضائية، علمًا أن رئيس الجمهورية ـ وقد أصبح الرجل الثاني في النظام السياسي ـ يكون مقياس نجاح أو فشل التطبيق الديمقراطي للجمهورية الإسلامية، وبالتوازي يمتلك مجلس الشورى ويمارس فعلاً صلاحيات منح الثقة للوزراء، في إطار مؤسستي مجمع تشخيص مصلحة النظام والمجلس الدستوري اللذين يراقبان عملية التشريع وإصدار القوانين ومواءمتها للشريعة الإسلامية من جهة، وللقوانين المعمول بها في الجمهورية من جهة أخرى.

هذا وقد تميزت الحياة السياسية في إيران ـ رغم عدم التوازن بين

---

(1) (الدبلوماسية الإيرانية) **مجلة الموجز عن إيران**، السنة 3، العدد 9، كانون الثاني، 1992، ص 10 ـ 14؛ أحمد بخشايشى اردستاني، **سياست خارجي جمهوري إسلامي**، تهران، آواى نور، 1375، ص 80.

السلطات ـ بإنجاز مقولة الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء، وهناك ميزة بالغة الأهمية هي بقاء القائد مشرفًا على تحقيق التوازن، مفوضًا صلاحياته الواسعة للسلطات الثلاث بديلاً عن الدكتاتورية التي تؤهله لها صلاحياته الواسعة في الدستور.

إن من الإنصاف ـ وهو ما أقر به المراقبون المحايدون ـ القول: إنّ النظام السياسي الإسلامي، تمكّن من إنجاز حالة ديمقراطية فريدة، وإن لم تتسم بالكمال، وشابها الكثير من النقد، الأمر الذي لم يسلم منه أيُّ نظام سياسي ديمقراطي في هذا العالم.

الخاتمة

قدم الفكر الإسلامي من خلال القرآن والسنّة النبوية كليات لنظام سياسي يحكم المجتمع، عندما أكد على أن الإسلام دين ودولة، في ما أهملته الأديان السابقة عليه (المسيحية واليهودية).

لقد سعى هذا البحث إلى عرض هذه الأسس أو الكليات، من خلال هذين المصدرين بتأكيد أن رسول الله محمد بن عبد الله، قام بتطبيق تعاليم القرآن الكريم عندما أسس النظام السياسي الإسلامي في مجتمع المدينة (يثرب)، ثم الجزيرة العربية كلها، وقد تمكن من توحيدها في حياته. هذا الرسول كان الحاكم الإسلامي الأول ـ خليفة الله في الأرض ـ يحكم باسمه وعلى قاعدة الأفكار التي جاءت في القرآن الكريم، ليتحول التطبيق الذي أنجزه من خلال الممارسة ـ أساسًا للنظام السياسي الإسلامي، وهو ما اتفق على أنه السنّة النبوية، وقد أضيفت «كمصدر تشريع» لاستنباط الأحكام إلى جانب القرآن، وامتلكت شرعية إسلامية موثقة ومحققة.

الشورى بين المسلمين، أو بين النخب المؤمنة في مجتمع المدينة المنورة، التي اتخذت في ما بعد صيغة أهل الحل والعقد، ظلت أهم

إنجازات النظام السياسي الإسلامي. وإذا أضيف إليها الهدف الرئيس للنظام، وهو إقامة العدالة في الأرض سواء في تولي المناصب، أو توزيع الثروة، أو في تطبيق القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، بمعنى الربط الوثيق للسياسة بالأخلاق، وكذلك للاقتصاد، وفرض المساواة بين أفراد المجتمع، عبر تدمير النظام القديم (الجاهلية)، الذي أفرز نظامًا أرستقراطيًا قبليًا بعيدًا عن العدالة. كل ذلك أصبح سمات مهمّة في نظام سياسي أنجزه رسول الله في حياته إضافة إلى تفاصيل أخرى متعددة.

إنّ ما يمكن استقراؤه من نظام سياسي كهذا، هو وجود الحاكم الفرد الملتزم بالشورى في أوسع تفسيراتها (والمختلف على تفاصيلها) ثم العدالة والمساواة، ولعل هذه الأسس لم تكن غريبة عن أفكار أنظمة سياسية أخرى جاءت من أديان سابقة، أو أفكار عرضها باحثون كبار كأرسطو وغيره، لقد قدّم البحث نبذة مختصرة عن أهم النظم السياسية في العالم، مع جذورها لدى المفكرين. لكن ميزة الإسلام، سواء في أسسه النظرية التي عرضها هذا البحث، أو في إنجازات التطبيق عند رسول الله، ثم عند خلفائه الراشدين الأربعة في ما بعد. وكذلك فإن عرضًا موجزًا لنظامين إسلاميين هما: الفاطميون والعثمانيون ـ وهو ما ربطه المفكرون من مختلف المشارب بالسنّة النبوية ـ أن هذا الدين في سيرورته تمكن من تحقيق إنجاز، نجح ضمن مدة طويلة من الزمن، ما شكل عمليًا رصيدًا مهمًا للتأكيد أن الأسس النظرية التي جاء بها الإسلام، قابلة للتطبيق على الأرض، ويمكن البناء عليها في كل زمان ومكان.

إنّ أبرز ما يجب الإشارة إليه هنا هو ما سعى إليه البحث

لتفسيره. وهو أن أهم أسس الخلاف في النظام السياسي برزت في مسألة تداول السلطة. هذه المسألة وضعت بداية الشرخ الذي حدث بُعيد رحيل رسول الله مباشرة، ففي حين أصرت بعض النخب الإسلامية (من الصحابة) على أن الرسول ترك مسألة خلافته معلقة لاختيار المسلمين من يشاؤون من بينهم أن يكون رأس النظام، وتحديدًا من المهاجرين من قبيلة قريش، أكدت فئة أخرى أن الرسول أوصى للإمام علي بن أبي طالب بهذا الأمر مستندين إلى السنّة النبوية نفسها، وخاصة حديث الغدير الذي ما زال محلاً للنقاش حتى اليوم. هذا الأمر لم يؤدِّ إلى صراع فكري بين النخب الإسلامية حول هذا الموضوع فحسب، بل كان له أن يقسم المسلمين كلهم إلى قسمين: سنّة وشيعة، أو ما اصطلح على تسميته بأهل السنّة والجماعة من جهة، وشيعة علي من جهة أخرى.

والواقع أن ذلك أوجد في الإسلام ما عرف بالأغلبية، التي كان لها أن تتولى السلطة استنادًا إلى ذلك الأساس، (أن الرسول ترك أمر تعيين خليفته شورى بين المسلمين) وبين الأقلية التي أصرت ولا تزال تصر، على أن النظام السياسي امتلك أمرًا إلهيًا بتعيين الإمام عليٍّ قائدًا للنظام، ومن بعده إلى أولاده الأحد عشر حتى الإمام المهدي الذي سيبقى في الأرض غائبًا إلى أن يعود في آخر الزمان لقيادة الأرض ليملأها عدلاً، في دولة كونية لا تقتصر على المسلمين فقط. وهنا يجدر تقديم تفصيل متعلق بهذا الأمر، وهو زمن الغيبة الكبرى، عندما أفرز الفكر الشيعي مسألة الإمامة النائبة التي كان لها أن تنجز نظرية الولي الفقيه التي تطبق الآن في إيران، في سعي اجتهادي إلى سد

الفجوة في الفكر السياسي المتعلق بالوصية الرسولية لقضية تداول السلطة.

المسلمون من أهل السنّة والجماعة (وهم الغالبية) سعَوا لتشريع وجهه نظرهم أو اجتهادهم المشار اليه بربطه بالقرآن والسنّة النبوية، وكذلك فعل أنصار مدرسة أهل البيت، وهو ما قدّمه هذا البحث بأدق التفاصيل، سواء ما جاء في المصدرين الأساسيين أو في التطبيق الراشدي أو في آراء المفكرين من مسلمين وغيرهم، أو في نماذج من الأنظمة السياسية التي حكمت مناطق واسعة من الإمبراطورية الإسلامية كالفاطميين والعثمانيين.

هنا يمكن العودة إلى المنطق الجدلي الذي استند إليه الطرفان للخوض في هذه المسألة، فعندما يؤكد أهل السنّة أن رسول الله ترك مسألة تداول السلطة لاختيار المسلمين المطلق، عبر الشروط التي أفرزتها حادثة «السقيفة» وهي أن الأئمة من قريش، بل ومن خلص النخب الإسلامية الأقرب للرسول عبر مشاورة واختيار النخب الإسلامية الأخرى، ثم أخذ البيعة من عامة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، ما اعتبر ضروريًا لشكلية موافقة هؤلاء، عبر الاقتداء برسول الله في هذا الأمر، في ما أصر الشيعة على أن الله ورسوله ما كان ليترك أمرًا بالغ الأهمية كهذا دون تحديد، وأن حديث الغدير وحديث الخلفاء الاثني عشر (وهو ما أشار إليه البحث)، يكفيان مع أحاديث أخرى لتحديد قضية تداول السلطة منعًا لانقسام المسلمين. وعندما يلفت مفكرو السنّة وغيرهم، إلى أن هذا الانقسام قد حصل فعلاً وهو بمشيئة الله الذي لو أراد لحدد الخليفة في نصوص القرآن

الكريم، ولما ترك ذلك للشورى، يعود الشيعة إلى تأكيد مقولة إقامة «الحجة» على الخلق عبر النظام الإمامي، حتى أنهم يطلقون على أئمتهم لقب حجج الله على خلقه.

إن هذا المنطق الجدلي يستند بمجمله على الشريعة، وهو لدى الطرفين يؤكد أنه الأقرب إلى تحقيق العدالة في النظام بما أراده الله ورسوله من الجانب السياسي في الشريعة، وهما يعتبران أن هذا الجانب لا يمكن فصله عن الجانب التعبدي، علمًا أن الشيعة يؤكدون على هذا التلازم أشد مما نراه لدى أهل السنّة والجماعة، باعتبار أن الأئمة الاثني عشر وهم الحكام الشرعيون، خلفاء معصومون من الزلل، وأنهم لو تولّوا السلطة كما فعل الإمام علي بن أبي طالب (35 ـ 40 هـ)، لأمكنهم تحقيق العدالة في الدولة الإسلامية.

لقد ظل الخلاف بين الطرفين ينصبّ في جوهره على إبقاء أو فصل القداسة عن العنصر السياسي في الشريعة، فبينما أكد الشيعة على التلازم، نحا أهل السنّة إلى جعل السياسة شأنًا بشريًا خاضعًا للاجتهاد الشخصي إلى أبعد الحدود، الأمر الذي أبعد الممارسة السياسية في الأنظمة السياسية اللاحقة للعصر الراشدي عن الإسلام، ودعا المفكرين لإطلاق مقولة تحويل الشورى إلى الملك «العضوض»، أي الوراثة والحكم الدكتاتوري، وإفراغ الشورى والبيعة نهائيًا وإسقاطهما من مضامينهما، هذا في حين لم يتمكن الشيعة من تحقيق التطبيق في دولتيهم اللتين أشارت إليهما الأطروحة: الدولة الراشدة في عهد الإمام علي والدولة الفاطمية. فقد فشل مشروع الإمام بسبب الحروب الأهلية، وتحول النظام الفاطمي إلى حالة من تأليه الخليفة، وهو ما يرفضه الفكر الشيعي السياسي قديمًا وحديثًا في زمن الغيبة الكبرى.

إن تقييمًا محايدًا للنظام السياسي الإسلامي في مختلف قياداته منذ رحيل رسول الله، يدفع الباحث (وقد مارس ذلك مفكرون كثر)، إلى توجيه نقد متفاوت الدرجة إلى هذا النظام حتى الراشدي منه، ـ تبعًا للقرب من الشريعة أو البعد عنها ـ ولكن النظرة التحديثية إليه بالمجمل، يجدر بها أن تأخذ كل الظروف الموضوعية التي تكونت فيها أنظمته المتعددة بعين الاعتبار، ذلك أنه تمكن من تحقيق إنجازات كبيرة في الفكر السياسي والعلمي، أي بمساهمته في إغناء الحضارة الإنسانية على كافة الصعد، وهو ما اعترف به كثير من الباحثين والمؤرخين، بمعنى أن هذا النظام، وقد قاده عمليًا أهل السنّة والجماعة، تحول إلى شأن إنساني بالمطلق، مجموعة من اجتهادات لم تقارب بكلياتها الخطأ، وإن ظلت تحاول الالتصاق بالشريعة، ادعاء الاستمداد منها. لقد أصبح حالة إنسانية محضة كغيره من الأنظمة التي درستها هذه الأطروحة باختصار في بدايتها.

الجمهورية الإسلامية في إيران ـ أول نظام سياسي حديث على قاعدة الفكر الإمامي ـ سعت إلى الالتزام بقواعد هذا الفكر. وبسبب كونها نشأت في القرن العشرين في زمن تطوّر فيه النظام السياسي نحو الديمقراطية البرلمانية، وأصبحت أوروبا والولايات المتحدة الأميركية نموذجين لتلك البرلمانية، فقد سعى النظام الإيراني إلى المزاوجة بين معطيات الشريعة الإسلامية على قاعدة الاجتهاد الشيعي الإمامي وبين الإنجازات الدستورية الأوروبية، فهي إذن دولة حديثة تلتزم بدستور وضعيّ استمد من الخطوط العريضة للنظام السياسي في القرآن الكريم والسنّة النبوية، واجتهادات العلماء في إطار تلك الحداثة.

الدستور الإيراني سعى لكي يعبر عن هذه الشريعة بتفسيراتها التي

تقارب الحداثة الأوروبية، عبر الالتزام باللجوء إلى صناديق الاقتراع، بدءًا من القمة نزولاً إلى القاعدة، وهذا يعني تحويل ما سمي بالبيعة في النظام الإسلامي، إلى مؤسسة يشارك فيها المسلمون جميعهم في تكوين النخبة المشرعة والحاكمة معًا، وهو قام بتحويل تداول السلطة في رأس الهرم عبر اختيار أهل الحل والعقد التي تمخض عنها الاجتهاد الإسلامي (العام)، كما جاء في فكر الماوردي، إلى مجلس الخبراء (وكلهم من علماء الدين)، الذين يختارون بدورهم الولي الفقيه الذي تناط به قيادة الجمهورية الإسلامية تبعًا لمذهب مدرسة أهل البيت ضمن مقولة الإمامة النائبة عن الإمام المهدي.

هذا الأمر شكّل حالة دستورية فريدة لنظام إسلامي عبّر عن اجتهادات سياسية لمجموعة كبيرة من علماء الدين الشيعة، تمَّ علاجها بالتفاصيل في مواضعها من البحث.

وما يجدر الانتباه إليه، أن النظام السياسي الإسلامي في إيران نشأ على أنقاض نظام ملكي دكتاتوري استمر زمنًا طويلاً، وأنه يحمل تراث ثورات دستورية في إيران، بدءاً من العام 1906 الذي وضع فيه أول دستور إسلامي عرف بدستور المشروطة.

إذن فالدستور الجديد، لم ينشأ من فراغ أو انقطاع اجتهادي، فقد استمرت المحاولات الدستورية التي تأثرت بالنهضة الأوروبية، ولكن في إطار الشريعة الإسلامية، وأصرّ الدستور الجديد على الالتزام بالأخذ بمنجزات الحضارة الحديثة، ما دامت تلائم الواقع الإيراني وتعزز النهج الإسلامي لتمكين الجماهير من ممارسة السلطة، والمشاركة فيها من خلال الانتخاب.

لقد جرى تحديث عناصر المشاركة القديمة للشعب، سواء أهل الحل والعقد أو البيعة، أو الإمامة النائبة، أو النظام التنفيذي والتشريعي، بصياغتها في أطر حديثة تلائم العصر. هذا الأمر سهّل إنجازه، انفتاح الاجتهاد في مدرسة التشيع، ووجود عنصرَي العقل والإجماع في هذا الاجتهاد، بينما وقفت مدرسة أهل السنّة والجماعة عاجزة عن المواكبة، وهو ما رأيناه في الدول والأحزاب التي حملت صفة الإسلامية في العصر الحديث، كالمملكة السعودية والتراث الفكري لحزب التحرير الإسلامي، منظمة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المختلفة.

التزام النظام السياسي في إيران بالشريعة، جاء واضحًا في مقدمة الدستور (كما عرضنا في حينه)، فقد أصر على أنه أممي أو عالمي لكل المسلمين وليس للشعب الإيراني، وأنه ملتزم بمساعدتهم على النهوض من خلال الإيمان والاقتداء والعمل معًا، الأمر الذي كان مصدر نقد كبير لهذا الدستور، سواء لمقولة تصدير الثورة، أو التدخل أو ولاية الفقيه أو اللجوء إلى الاستفتاء وأخذ رأي الشعب. فقد اعتبر مفكرون، سنّة وشيعة، أن تطبيق حاكمية الله تعالى الواردة في الدستور، لا تحتاج إلى رأي الجماهير، وأنها تفرض فرضًا وأنه لا يجوز استفتاء الناس حول تطبيق الشريعة الإسلامية.

ولكن من الإنصاف القول إنّ شروط العصر لا بد أن تفرض قوانينها، وأن الظروف الموضوعية وأخذها بالحسبان أمر لم يغفله الشرع الإسلامي، وأن دراسة متأنية لتطور الفكر السياسي الإسلامي أبرزت أن ما طُبق في الدول الإسلامية التي سادت منذ دولة الراشدين،

اختلف كثيرًا عما قام به رسول الله في نظامه السياسي، وأن عبارات مثل اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان، أصبحت قاعدة فقهية ملزمة في الإسلام السياسي السنّي.

والواقع أن التساؤل المشروع حول النظام السياسي في إيران، ليس حول مواءمة الفكر النظري في خطوطه العريضة وتفاصيله للشريعة الإسلامية، فهذه الخطوط العريضة والتفاصيل سواء في الدستور أو النظامين التشريعي والتنفيذي، سعت لتحقيق هذه المواءمة، وهو ما وجدناه في نصوص الدستور ذاته بوصفه للتبريرات القرآنية والسنّة النبوية في الكثير من مواده، ولكن السؤال هو: «هل كان التطبيق على الأرض متناسبًا مع تلك الأسس النظرية التي وضعتها الثورة الإسلامية، سواء في الدستور أو في مجلس الشورى والنظام التنفيذي»؟

إذا نظرنا إلى التسلسل الهرمي في تكوين السلطة، فإن صاحب القرار الرئيسي في النظام هو القائد الولي الفقيه، المرجع الأخير لكل القرارات المتخذة. ولكن الواقع أن كل مكون في النظام يمارس صلاحياته المنوطة به بشكل مستقل تمامًا، ويجري التدخل فقط سواء من قبل رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية)، أو القائد عندما يستلزم الأمر هذا التدخل، ومع ذلك دفع هذا الأمر باتجاه حالة بيروقراطية دعت إليها طبيعة النظام الديمقراطي واستقلالية السلطات الثلاث، واستقلالية مكونات كل منها لتحقيق حسن سير العمل وتطبيق القوانين. وبالعودة (للمقارنة) إلى أنظمة مشابهة، فإن الشكل العام يعبر شكليًا عن صلاحيات لا حدود لها للولي الفقيه، ولكنه بالمقابل لا يتدخل جذريًا في عمل النظام بسبب كل تلك المهمات المنوطة بهن

وأن تجري الأمور في مجاريها العادية بعيدًا كل البعد عن القرارات الشخصية للقائد، إلّا اذا اقتضت الأمور التدخل كما حصل عدة مرات، وأشرنا إليها سابقًا، وهو ما أدى إلى انتشار البيروقراطية، والبطء في عمل أجهزة الدولة بسبب ارتباطها بقوانينها الخاصة التي تستلزم دائمًا ثورة إدارية وتغييرًا في أساليب الإدارة، والأخذ بنظام الإنجازات بديلاً عن الورقيات التي هي سمة البيروقراطية.

لقد أدّى تحول الثورة إلى الدولة، إلى خلق إشكالات كبيرة في النظام والممارسة الديمقراطية، وإذا نظرنا بشكل عام إلى طبيعة عمل النظام الإسلامي في إيران فسيدهشنا الحراك الديمقراطي وتعدد مصادر القرار تبعًا للصلاحيات المعطاة لكل جهاز. إن ذلك ينفي مقولة دكتاتورية الولي الفقيه مطلقًا، ولكنه بالمقابل يستدعي أحيانًا تدخله المباشر في عمل السلطة التنفيذية لإعادة الانسجام بين السلطات الثلاث، وهكذا يبدو النظام الإسلامي في إيران مختلفًا عن الأنظمة الديمقراطية الأخرى التي تفصل بشكل ما بين السلطات، وهو من زاوية تحقيق العدالة الاجتماعية أو تطبيق الضمان الاجتماعي حسب ما ورد في الدستور أقرب إلى تعاليم الإسلام، حسب ما وردت في فكر الإمام علي بن أبي طالب. وبسبب اتساع رقعة الدولة والمشكلات التي تواجهها، تبدو إيران (كما كان العهد الراشدي) في حالة طوارئ مستمرة منذ تأسيسها، وهذا يمنحها وضعًا خاصًا، فهي تتعرض إلى الحروب والتحديات من دول الجوار والدول العظمى. كل ذلك يجعل من تقويم التطبيق الإسلامي الديمقراطي الحديث فيها أمرًا بالغ الصعوبة، ومثيرًا لجدلٍ مستمر داخليًا وخارجيًّا، بما في ذلك ما يتردد

لدى المنتقدين، والإسلاميين منهم خاصة، أنها تبتعد في الممارسة عن عمق الإسلام.

والواقع أن التجربة الإسلامية في النظام، عبر ما يزيد عن ربع قرن من الزمن، أثبتت رسوخها في المجتمع الإيراني من خلال التفاف الشعب حول النظام، رغم كل التحديات والأقوال المعاكسة[1].

إن مستقبل نظام كهذا، مع الاستمرارية في طرح الإسلامية كأساس للدولة والمجتمع، على قاعدة التشيع، والأخذ بعين الاعتبار ممارسة دوره الإقليمي في المنطقة بفعالية، هو في يد شعبه وليس في يد أعدائه من جهة، وأن استمرارية العودة إلى هذا الشعب عبر اللعبة الديمقراطية والاستفتاء، تؤكد رسوخه كونه يسعى للتطور باستمرار رغم المشكلة البيروقراطية، فقد نمت الصناعة وخاصة التصنيع الحربي، وجاءت الزيادة في أسعار النفط لتحقق ازدهارًا رسّخ من مكانة النظام عند جماهيره من جهة أخرى.

إن هذا البحث سعى للإجابة على أسئلة كبيرة ظلت تشكل حالة مثيرة للأسئلة التي اختلفت الإجابات عنها بين فئة وأخرى وبين عصر وآخر، وهو خلق تراثًا فكريًا، بحجم الأسئلة والخلافات العميقة التي تمت الإجابة عليها، فهل نجحنا في ذلك؟

(1) إن أبرز مثال على هذا الالتفاف هو ما أبرزته استطلاعات الرأي المستقلة عن موافقة الغالبية العظمى من الشعب على موقف النظام من استمرارية الملف النووي، رغم تحديات الولايات المتحدة الأميركية وتهديدها بالحرب و خروج عدة ملايين من الشعب الإيراني إلى الشوارع تلبية لدعوة مسؤولي النظام في مناسبات عدة كاليوم العالمي للقدس أو الذكرى السنوية لانتصار الثورة الإسلامية في إيران.

الواقع أننا حاولنا تقديم إجابة مقنعة عن سؤال الإسلام في أنظمته السياسية المتعددة قديمها ومتوسطها وحديثها، ونعتقد أننا سعينا إلى الموضوعية في عرض الإشكالية مستندين إلى التراث الفكري الإسلامي بأطرافه، إضافة إلى آراء المستشرقين والنماذج التطبيقية المتعددة، مع تأييدنا الذاتي للنظام الإسلامي المستند إلى فكر مدرسة أهل البيت، والذي هو عماد هذه الأطروحة في عرضنا النظامَ الإسلامي في إيران الحديثة. وهنا نرجح أن منطق السيرورة في هذا البحث، يصل إلى أن المشروع السياسي للإمام علي بن أبي طالب وامتداداته الحديثة بشكل أو بآخر في النظام الإسلامي في إيران، مع ما رافق كل ذلك من تطورات وتحديات هائلة، أبرزها وقوف قوى الاستكبار في العالم ضد هذا المشروع (قديمًا وحديثًا)، عند المستشرقين وعند الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها، مع كل ما يحمله هؤلاء من بُعد عن الموضوعية، وظلم الشعوب ونهب خيراتها والسعي لإذلالها، كل ذلك ربما حمل شهادة على موضوعية مقاربة الجمهورية الإسلامية في إيران لجوهر الشريعة الإسلامية بالحدود الدنيا على الأقل، وعلى عدالة هذا النظام تجاه شعبه، وتجاه المستضعفين في هذا العالم.

إن الإجابة عن سؤالَي البحث: الإسلام ـ النظام السياسي في إيران، أمر اتسم بالمشقة كونه بحد ذاته عرض وجهة نظر تتسم بالكثير من الذاتية، سواء لدى الباحث أو المفكرين الآخرين، ومع ذلك فقد سعى هذا البحث إلى تقديم إجابة موضوعية على السؤالين الواردين في المقدمة، هذه الإجابة اعتمدت على أفكار الآخرين ورأي الباحث مع مناقشة هذه الأفكار.

سعى هذا البحث إلى تحقيق الانسجام بين الشكل والمضمون في

البابين، الأول عن مفهوم النظام السياسي في الإسلام، والثاني عن النظام السياسي في إيران. كما ركزت على وجود نظام سياسي إسلامي، وبديهية هذا الوجود مستندة إلى أنه حالة تاريخية، سواء في نجاحاته أو إخفاقاته، وأن الراهن في تطبيق النظام، هو عبر تكوين دولة إسلامية في أحد أقطار الإسلام، استفادت من معطيات الحداثة، كل ذلك يشكل إجابة مقدمة على سؤال البحث بمعالجة إشكاليته من جوانب مختلفة، انتقالاً من العام إلى الخاص.

وفي كل الأحوال، فإن التاريخ هو الحكم الأخير، وهو يفعل فعله في الحياة البشرية كونه ذاكرة البشرية، ومحرك حاضرها ومستقبلها، ولعل النجاح يظل المقياس الأول في إصدار الحكم الأخير. وهو ليس من مهمات الباحث في بحث يعتمد جذريًا على وجهات النظر المتناقضة، في أجواء الصراع بين الأفكار، وغياب الموضوعية والعدالة غالبًا عن أحكام القيمة وسيادة النزعة الذاتية في التقويم، سمة الأبحاث السياسية التاريخية، أو علم الاجتماع السياسي.

النظام السياسي في إيران، وبما تناوله هذا البحث من العام الإسلامي بتفرعاته، إلى الخاص المتعلق تحديدًا بهذه الجمهورية التي تأسست عام 1979، هو حالة اجتهادية من مفكري الشيعة مع كل اختلافاتهم، عبر التزاوج مع مفردات النظام الغربي الديمقراطي، (رغم رفض الإمام الخميني استخدام هذا المفهوم معتبرًا أن النظام الإسلامي يتضمنه حكمًا).

إن دراسة متأنية للدستور الإيراني، حتى في اقتباساته الحديثة، تظهر إسلاميته، فهو يتسم بالأمانة للفلسفة السياسية المستندة على

القرآن والسنّة، وتحديدًا في المجال النظري، وهو عندما افتقد إلى التوازن بين السلطات على الطراز الأوروبي الدستوري، فإنه اعتمد على النخبة المسلمة في قيادة الدولة، وأبقى على نظام الخلافة ولكن بأسلوب جديد تدخلت فيه صناديق الاقتراع.

لقد جاءت الانتقادات الموجهة من قبل مفكّري أهل السنّة والجماعة تنصبّ حول الاستفتاء على الدستور، معتبرة أن النظام الإسلامي غير خاضع لموافقة الجماهير أو عدمها، فالإسلام لا يخضع تطبيقه لآراء المسلمين، فهو أمر إلهي إلزامي، ومن هنا كانت ميزة هذا الدستور في حداثته، وتشريع الأخذ بكل ما يمكن أن يحقق مصلحة المجتمع الإسلامي من أي جهة جاء.

لقد كان إصرار الدستور على فصل السلطات، حتى في إطار الولي الفقيه، حالة اجتهادية متميزة، ليجعل من هذا الولي القائد إنسانًا يتولى التنسيق بين السلطات وتحقيق الانسجام بينها لتحقق فعالية أكبر في مجال خدمة المجتمع. وبذلك حقق وبحزم حتمية استمرار إسلامية النظام عبر مؤسسات حديثة، مثل مجلس صيانة الدستور، مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهي مؤسسات مبتكرة لم يسبق إليها نظام في هذا العالم.

الدستور قانون القوانين، وعندما يتولى مجلس الشورى الإسلامي عملية التشريع، وتتولى السلطة التنفيذية تطبيقها، فلا بد أن تشهد اختلافًا بالدرجة بين النظرية والتطبيق، وهو ما يحدث في كل الأنظمة السياسية، وبالتأكيد فإن الباحث يجد مشروعية هذا الاختلاف بينهما في جوهر الشريعة الإسلامية، وفي التطبيق الرسولي والراشدي معًا، كما

شهدنا لأن مسألة «الاضطرار» تؤطر الشريعة الإسلامية عبر الآية الكريمة: ﴿... فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ...﴾ (سورة البقرة: الآية 173). وقد منحت هذه الشريعة وليَّ الأمر صلاحية اتخاذ القرارات في مسائل الاضطرار، وتحدَّث علماء الدين عنها وعن ما أسموه بمنطقة الفراغ التشريعي، بمعنى الاجتهاد في ما لم يرد فيه نص في القرآن الكريم والسنّة النبوية.

لقد انصبّ النقد على النظام السياسي الإسلامي في إيران حول التطبيق، سواء من داخل النظام أو خارجه، علمًا أن نظامًا في هذا الكون لا يمكن أن يصل إلى حد الكمال في مسألة كهذه، واستمر الاجتهاد في المسائل السياسية وحتى العبادية الإسلامية مشروعًا، واستمرت الاتهامات، وسوف تستمر بخروج النظام عن جوهر الإسلام، ولكنه استمر إسلاميًا ملتزمًا بالحداثة، ولعل أهم ميزات هذا النظام، هو أن الدستور منحه سمة الشمولية لكل مسلم في هذا العالم سعيًا لتحقيق مقولة الأمة الإسلامية، وهو ما عالجه هذا البحث في الفصل الخاص بالدستور، ليؤكد على إسلامية النظام الإيراني.

لقد منح النظام الإسلامي جمهورية إيران مزيدًا من قوة الدولة في منطقة تخضع للاستكبار العالمي وهيمنته، وبهذه القوة أمكنه التصدي لكل الهجمات والحصار وتحقيق الوحدة الوطنية والازدهار الاقتصادي، لدولة تتعايش فيها شعوب يختلف بعضها عن الآخر باللغة والقومية، ويجمع بينها شيء واحد هو الإسلام «والمساواة» بين تلك الجماعات التي تتناحر خارج حدود الجمهورية الإسلامية في إيران.

على أمل أن نستتبع هذه الدراسة، بدراسات أوفى وأشمل

مستقبلاً، علّنا نكون قد قدمنا للباحثين بهذا المجال المرجع الذي يتابع من خلاله المزيد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية في إيران.

المصادر والمراجع

مصادر ومراجع عربية

(أ)

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ أنطونيوس جورج، **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

3 ـ أنصاري سعد، **الفقهاء حكام على الملوك**، دار الهدى، بيروت، 1986.

4 ـ أرسطو، **في السياسة**، ترجمة بارتلمي سانتليير لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1947.

5 ـ أرسطو، **في السياسة**، ترجمة الأب أوغسطين البولس، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط2، بيروت، 1990.

6 ـ الأميني عبد الحسين النجفي، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1977.

7 ـ إسماعيل علي أسعد، **أصول علم الاجتماع السياسي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ج2.

8 ـ أبو جريشة علي، **إعلان دستوري**، الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1988.

9 ـ إسماعيل، طارق وجاكلين، **الحكومة السياسية في الإسلام**، ترجمة سيد حسان، دار التضامن، بيروت، 1996.

10 ـ الأنصاري مصطفى، **قراءة في بعض خصوصيات دستور إيران**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004.

11 ـ إيغليتون الابن ويليام، **جمهورية مهاباد**، ترجمة أحمد سمور، دار النهار، بيروت، 1970.

12 ـ أمين أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1936 ج3.

13 ـ أبو زهرة محمد، **الإمام مالك، حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1946.

14 ـ أبو زهرة محمد، **الإمام الشافعي حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1945.

15 ـ أيوب إبراهيم، **التاريخ الفاطمي السياسي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1997.

16 ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، 1963.

17 ـ الأمين حسن، **صلاح الدين الأيوبي**، دار الغدير، بيروت، 1996.

18 ـ ابن هشام، **السيرة النبوية**، أو سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين.

19 ـ ابن النديم محمد بن يعقوب، **الفهرست**، تحقيق يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

20 ـ إحسان أوغلو إكمال الدين، **الدولة العثمانية تاريخ وحضارة**، ترجمة صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون، إستانبول، تركيا، 1999.

21 ـ أحمد منير، **دراسات في طبيعة السلطة الإسلامية، قيم ومفاهيم**، دار الرضوان، حلب.

22 ـ ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار الفكر، بيروت، 1978.

23 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي والحلبي، القاهرة، 1965.

(ب)

24 ـ برغسون هنري، **الطاقة الروحية**، ترجمة عادل العوا، دار الفكر، دمشق، 1960.

25 ـ بدوي محمد طه، **النظم السياسية والإدارية**، دار المعارف، مصر، 1956.

26 ـ بروكلمان كارل، **الأتراك العثمانيون وحضارتهم**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1960، ج3.

27 ـ بروكلمان كارل، **تاريخ الأمم الإسلامية**، ترجمة بثينة فارس، دار العلم للملايين، ط5، بيروت، 1968.

28 ـ بيهم محمد جميل، **فلسفة التاريخ العثماني**، دار التراث، بيروت، 1925.

29 ـ ابن العربي أبو بكر، **العواصم في القواصم**، تحقيق محي الدين الخطيب، القاهرة، 1960.

30 ـ بطروشوفسكي، **الإسلام في إيران**، ترجمة محمد السباعي، دار الثقافة، القاهرة، 1985.

31 ـ برك إدموند، **الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية**، ترجمة محروس سليمان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.

32 ـ برجاوي سعيد، **الإمبراطورية العثمانية وتاريخها السياسي والعسكري**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

33 ـ بولانتزاس نيكولاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، ترجمة محمد غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1982.

(ت)

34 ـ تسيهر أجنيس غولد، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف وآخرين، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1967.

35 ـ تسخيري محمد علي، **معالم الدستور الإسلامي الإيراني**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004.

36 ـ الترابي حسن، **نظرات في الفقه السياسي**، الشركة العامة لخدمات الإعلام، الخرطوم.

(ج)

37 ـ جماعة جان درو، **في الدولة الاشتراكية**، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، 1966.

38 ـ الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1988.

39 ـ جب هاملتون، **النظام والفلسفة والدين في الإسلام**، ترجمة عادل العوا، دار الفكر، دمشق، 1960.

40 ـ جبور جورج، **حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004.

41 ـ الجويني، **غياث الأمم بالتياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر.

(ح)

42 ـ حاطوم نور الدين، **المسألة القومية**، جامعة دمشق، 1960.

43 ـ حاطوم نور الدين، **تاريخ الشرق القديم**، جامعة دمشق، 1959.

44 ـ حلمي محمود، **نظام الحكم في الإسلام مقارنًا بالنظم المعاصرة**، دار الكتب العربية، القاهرة، 1973.

45 ـ الحصري ساطع، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، دار الكتاب العربي، بيروت.

46 ـ حجازي محمود فهمي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1974.

47 ـ حسون علي، **تاريخ الدولة العثمانية**، بيروت، 1984.

48 ـ حليم إبراهيم، **تاريخ الدولة العثمانية**، دار ابن كثير، دمشق، 2001.

49 ـ الحمدي، خالد بن صالح، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.

50 ـ حميد الدين محمد، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدية**، دار النفائس، بيروت.

51 ـ حمادة محمد ماهر، **الوثائق السياسية والإدارية، للعصور العباسية**، بيروت.

52 ـ الحسيني محمد صادق، **تقويض سياسات النظام الإيراني**، ولاية الفقيه أم ولاية الشعب؟ لندن، 1997.

53 ـ الحسيني محمد صادق، **الخاتمية، المصالحة بين الدين والسياسة**، دار الجديد، بيروت، 1999.

54 ـ حنفي حسن، صادق العظم، **ما العولمة؟** دار الفكر، دمشق، 1999.

55 ـ حميد البناتي منير، **النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القومية**، دار البشير، عمان، 1994.

56 ـ حسني محمد، **محمد باقر الصدر**، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005.

(خ)

57 ـ خامئني علي، **الحكومة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي حياة، دار الروضة، بيروت، 1995.

58 ـ الخميني روح الله، **الحكومة الإسلامية**، مقدمة حول صلاحيات الولي الفقيه، مركز بقية الله الأعظم، دمشق، 1998.

59 ـ خاتمي محمد، **بيم موج (المشهد الثقافي في إيران) مخاوف وآمال**، دار الجديد، بيروت، 1997.

60 ـ إبن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، دار العودة، بيروت.

61 ـ خليل عماد الدين، **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، 1985، ج1.

62 ـ الخالدي محمود، **نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، دار الفكر، د.ت..

63 ـ خالد محمد خالد، **من أين نبدأ؟** القاهرة، 1950.

(د)

64 ـ دروزة إسماعيل، **القانون الدستوري**، دار صادر، بيروت، 1969.

65 ـ الدواليبي معروف، **القانون الروماني**، جامعة دمشق، 1956.

66 ـ الدينوري ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، دار التراث، بيروت.

(ذ)

67 ـ الذهبي محمد بن قايماز، **العبر في تاريخ من عبر**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1984، ج1.

(ر)

68 ـ رباط إدمون، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1965.

69 ـ روسو جان جاك، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1995.

70 ـ روا أوليفيه، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصر مروة، دار الساقي، لندن.

71 ـ رؤوف عادل، **مرجعية الميدان**، المركز العراقي للدراسات، بيروت، 1999.

72 ـ رؤوف عادل، **العمل السياسي في العراق بين المرجعية والحزبية**، المركز العراقي للدراسات، دمشق، 2000.

73 ـ رؤوف عادل، **الإمام الخميني رجل القرن العشرين**، ركائز وحقوق مشروعة، دار الحق، 1998.

74 ـ رودنسون مكسيم، **الإسلام سياسة وعقيدة**، ترجمة أسعد صقر، دار عطية، بيروت، 1996.

75 ـ الريس علاء الدين، **النظم المادية في الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

(ز)

76 ـ الزمخشري، **الكشاف**، ج1.

77 ـ زيدان جورجي، **التمدن الإسلامي**، المكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1935، ج1.

78 ـ زيادة مصطفى، **نهاية السلاطين المماليك في مصر**، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1985.

(س)

79 ـ سميث شارلون سيمور، **موسوعة علم الإنسان**، ترجمة مجموعة من الباحثين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1992.

80 ـ السبحاني جعفر، **معالم الحكومة الإسلامية**، مكتبة الإمام علي، أصفهان.

81 ـ السيد محمود، **تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها**، مؤسسة الشباب الجامعة الإسكندرية، مصر، 1999.

82 ـ سعد نيفين، **صنع القرار في إيران**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.

83 ـ سعيد إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

84 ـ السيد حسين عدنان، **العلاقات الدولية في الإسلام**، مجد للدراسات الجامعية، بيروت، 2006.

(ش)

85 ـ الشكعة مصطفى، **إسلام بلا مذاهب**، مطبعة البابي والحلبي، القاهرة، 1969.

86 ـ شمس الدين محمد مهدي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط1، 1995.

87 ـ شرف محمد جلال، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، دار النهضة العربية للطباعة في بيروت.

88 ـ شو بيتر جوزيف، **الرأسمالية، الاشتراكية، الديمقراطية**، ترجمة خيري حماد، الدار القومية للطباعة والنشر، بيروت.

89 ـ شكر زهير، **الوسيط في القانون الدستوري**، النظام السياسي والدستوري في لبنان، بيروت، 1990.

90 ـ شفيق منير، **التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي في مرحلة التحرر الوطني**، دار الطليعة، بيروت، 1968.

91 ـ شيرازي أصغر، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**، دمشق، 2002.

92 ـ الشيرازي علي، **تدوين السنة النبوية الشريفة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990.

93 ـ شليان جيرار (إعداد)، **الأكراد وكردستان**، ترجمة فؤاد جديد، دمشق، 1981.

94 ـ شرف الدين عبد الحسين، **أبو هريرة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1975.

95 ـ الشناوي عبد العزيز، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952، ج2.

96 ـ شريعتي علي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، دار إحياء التراث، بيروت، ط3، 1998.

(ص)

97 ـ الصدر محمد، **تاريخ الغيبة الكبرى**، أصفهان، بلا دار نشر، بلا تاريخ.

98 ـ الصدر محمد باقر، **اقتصادنا**، دار الفكر، بيروت، ط4، 1973.

99 ـ صالح أحمد عباس، **اليمين واليسار في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1973.

100 ـ الصيرفي ابن نجيب، علي أبو القاسم، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، المعهد العالي الفرنسي، القاهرة، 1924.

101 ـ صبحي أحمد، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإمامية**، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.

102 ـ صالح هاشم، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، دار الساقي، لندن، 1994.

(ط)

103 ـ الطباطبائي محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة إسماعيليان، قم.

104 ـ الطويل توفيق، **التصوف في مصر إبان الحكم العثماني**، مكتبة الأنجلو المصرية، 1946.

105 ـ طقوش محمد، **تاريخ الفاطميين في شمال أفريقيا ومصر والشام**، دار النفائس، بيروت، 2000.

106 ـ طي محمد، **السلطات وعلاقاتها في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، كتاب الثقافة الإسلامية، دمشق، 2004.

107 ـ طه بدوي محمد، **النظم السياسية والإدارية**، دار المعارف، مصر، 1956.

108 ـ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت.

(ع)

109 ـ العظم جلال صادق، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، دار الطليعة، بيروت، 1968.

110 ـ عاقل فاخر، **علم النفس التربوي**، جامعة دمشق، 1980.

111 ـ عبد المؤمن محمد السعيد، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، هجر للطباعة، القاهرة، 1989.

112 ـ عيسى بسام فؤاد، **آلية صنع القرار في إيران**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، 2004.

113 ـ عبد الملك أنور، **مصر مجتمع يبنيه العسكريون**، دار الطليعة، بيروت، 1965.

114 ـ العسكري مرتضى، **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**، دار الزهراء، بيروت، 1992.

115 ـ العسكري مرتضى، **مئة وخمسون صحابيًا**، دار الزهراء، بيروت، 1992.

116 ـ عزام عبد الرحمن، **الرسالة الخالدة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، بلا تاريخ.

117 ـ عزام عبد الوهاب، **الرسالة الخالدة**، دار المعارف، بيروت، 1975.

118 ـ العوا محمد سليم، **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، بيروت، 1989.

119 ـ العربي ممدوح، **الأخلاق والسياسة**، دار الفكر العربي، بيروت، 1992.

120 ـ **نهج البلاغة**، للإمام علي بن أبي طالب، دمشق، المستشاريه الثقافية التعليمية الإيرانية.

(غ)

121 ـ غزاوي زهير، **نمو القيم والاتجاهات عند الطفل ما قبل المدرسة**، دار المبتدأ، بيروت، 1993.

122 ـ غزاوي زهير، **الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع)**، بلا دار نشر، دمشق، 1998.

123 ـ غزاوي زهير، **الإمام علي بن أبي طالب**، إنسان المستقبل، دار الهادي، بيروت، 2004.

124 ـ غزاوي زهير، **الإمام موسى بن جعفر (الكاظم)**، إصدار خاص، دمشق، 1998.

125 ـ الغريفي عبد الله، **التشيع، حدوده ومراحله ومقوماته**، مؤسسة التعارف للمطبوعات، بيروت، ط7، 2000.

126 ـ غليون برهان، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفكر، دمشق، 2004.

127 ـ غليون برهان، **نقد السياسة، الدولة، الدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

128 ـ غليون برهان، **الإسلام والسياسة، الحداثة المغدورة**، مؤسسة لاديكوفيرث، باريس، 1997.

129 ـ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مطبعة بولاق، القاهرة، ج2.

(ف)

130 ـ فلهاوزن يوليوس، **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة القاهرة، ص 238.

131 ـ الفارابي أبو نصر، محمد بن أوزلغ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مطبعة النيل، مصر للتاريخ، ص 80.

132 ـ فضل الله محمد حسين، **الحوار في الإسلام**، دار الملاك، بيروت، 1998.

133 ـ فضل الله محمد حسين، **تحدي الممنوع**، دار الملاك، بيروت، 1985.

134 ـ **فتح الباري، شرح صحيح البخاري**، ج1، مطبعة التعارف، بيروت، بلا تاريخ.

(ق)

135 ـ القرضاوي يوسف، **فتاوى معاصرة**، دار الشرق، القاهرة، 1999.

136 ـ القلقشندي أبو العباس أحمد، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، منشورات دار الكتب المصرية، القاهرة، 1971، ج5.

137 ـ القرشي باقر شريف، **النظام السياسي في الإسلام**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، بلا تاريخ.

(ك)

138 ـ الكتاني عبد الحي، **التراتيب الإدارية في دولة الرسول**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

139 ـ الكندي، **فضائل مصر**، تحقيق إبراهيم العدوي، كتاب الولاية والقضاة، بلا دار نشر، ط21، 1971.

140 ـ كوربان هنري، **الشيعة الاثنا عشرية**، ترجمة ذوقان قرقوط، مكتبة متولي، القاهرة، 1971.

141 ـ كيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2.

142 ـ **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، بلا تاريخ، ج1.

143 ـ كول ج.د.هـ، **النظام السياسي**، ترجمة عجاج نويهض القدس، مطبعة العرب، 1933.

(ل)

144 ـ لويس برنارد، **لغة الإسلام السياسي، أو الإسلام والغرب**، دار الرشيد، بيروت، 1994.

(م)

145 ـ ماسيه هنري، **الإسلام**، دار عويدات، بيروت، 1960.

146 ـ ضياء الدين محمد، **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة، ط4، 1967.

147 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2.

148 ـ مغنية محمد جواد، **الفقه على المذاهب الخمسة**، دار المعرفة، بيروت، 1965.

149 ـ ميثاق هيئة الأمم المتحدة.

150 ـ مجذوب طلال، **إيران من الثورة الدستورية إلى الثورة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، 1965.

151 ـ المؤمن علي، **النظام السياسي الإسلامي الحديث**، دار الهادي، بيروت، 2004.

152 ـ المرنيسي فاطمة، **الحريم السياسي**، دار الطليعة، بيروت، 1992.

153 ـ الموسوي مير علي أصغر، **الرقابة على دستورية القوانين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، رسالة ماجستير، غير منشورة، الجامعة اللبنانية، 1996.

154 ـ **صحيح مسلم**، بشرح النووي، ج7، وكتاب **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج2، ج3.

155 ـ مكارم سامي، **مسلك التوحيد**، بيروت، 1980.

156 ـ المصري ابن إياس، **بدائع الدهور**، المكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة.

157 ـ مبيض عامر، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية**، بند النظام السياسي، دار المعارف للنشر، حلب، 2000.

158 ـ ماركس كارل، **بصدد الدولة**، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1985.

159 ـ ماركس كارل، **رأس المال**، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1975، ج1.

160 ـ مصلح مصطفى، **في الدولة ووظائفها، وفصل السلطات**، من كتاب **الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية**، إعداد المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، 1998.

161 ـ الماوردي علي بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

162 ـ مونتيسكيو شارل، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1954، ج1.

163 ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

164 ـ مونتاجيو أشيل، **بيان حول العراق**، ترجمة حسن بسام، وزارة الثقافة دمشق، 1977.

165 ـ مكيافللي، **الأمير** ترجمة محمد باكير، دار أسامة، دمشق، 2005.

166 ـ متولي عبد الحميد، **أزمة الفكر السياسي في العصر الحديث**، المكتب المصري الحديث، القاهرة، 1970.

167 ـ المقريزي، تقي أبو العباس، أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، دار صادر، بيروت، ج6.

168 ـ منير آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد أبو زيد، بيروت، 1967.

(ن)

169 ـ نعمة ناصيف، **الإمام الخميني فكره والتغيير الذي أحدثه**، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول، بيروت، 1995.

170 ـ نويهض وليد، **الإسلام والسياسة**، مركز الدراسات والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994.

171 ـ النيبالي عبد الله، **الجمهورية الإسلامية في الميزان**، بلا دار نشر، ولا تاريخ.

172 ـ نظري، **مؤشرات تحول سوق القوة العاملة في إيران خلال العقود الأربعة الأخيرة**، فصلية إيران والعرب، مركز الدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، طهران، ربيع، 2004.

173 ـ نيبرو جان، **الثورة الصناعية**، ترجمة إبراهيم خورس، وزارة الثقافة، دمشق، 1975.

(هـ)

174 ـ هوفمان مراد، **الإسلام كبديل**، ترجمة غريب محمد غريب، الكويت، مجلة المعرفة، 1993.

175 ـ هيكل محمد حسنين، **مدافع آيات الله، قصة إيران والثورة**، دار الشروق، ط5.

176 ـ هوبز باوم، **عصر النهايات العظمى**، ترجمة هشام دجاني، وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ج2.

(و)

177 ـ واط منتغمري، **الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، 1988.

178 ـ واط منتغمري، **محمد في المدينة**، ترجمة أيمن بلدي، دار الفكر، دمشق، 1968.

179 ـ الورداني صالح، **تصحيح العبادات**، دار المدى، بيروت، 2004.

(ي).

180 ـ اليافي عبد الكريم، **علم الاجتماع**، جامعة دمشق، 1960.

الصحف والمجلات:

- النظام القضائي في دولة الولي الفقيه، بحث في مجلة الموجز عن إيران، سنة 7، عدد 38، كانون أول 1997/ ص18، وتموز 1999/ ص30، ونيسان 1999/ ص16، وحزيران 1997.
- أحمد الكاتب، إيران محكمة رجال الدين في مواجهة المرجعيات والإصلاحيات السياسية، مجلة الوسط، لندن، كانون الثاني، 1999.
- وثيقة منظمة العفو الدولية، إيران انتهاكات حقوق الإنسان ضد نفسها والشيعة وأتباعهم، حزيران، 1997، رقم الوثيقة 97/ 18/ MED 13 ص3 ـ 6.
- كيهان 28/ 8/ 1979.
- جريدة كيهان الإيرانية، 18/ 8/ 1979، 1/ 3/ 1989، 13/ 3/ 1989.
- جريدة الحياة، أعداد الأشهر، أيلول، تشرين الأول، تشرين الثاني، كانون الأول عام 1979.
- جريدة كيهان العربي، طهران، عدد 5، شباط، 1983.
- جريدة الحياة، عدد 26، أيلول، 1980.
- جريدة الحياة 23/ 8/ 1979، 1/ 2/ 1999.
- مجلة الموجز عن إيران، عدد نيسان، 1999.
- جريدة الحياة، عدد يوم الخميس 16/ 9/ 1980.
- خطاب الإمام الخميني، 19/ 11/ 1979.

- جريدة كيهان، 17/ 8/ 1985، صحيفة نور، ج3، ص141.
- حديث السيد هاني فحص (رجل دين لبناني) إلى قناة الجزيرة القطرية، بتاريخ 28/ 6/ 2001.
- عبد المؤمن، الجديد في انتخابات الرئاسة الإيرانية، جريدة الحياة، لندن، 13/ 5/ 1997.

المراجع الفارسية

1 ـ آذري قمي أحمد، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى إسلام**، انتشارات دار العلم، قم 1372 هـ.ش.

2 ـ أسد اللهي، مسعود، وطاهرى قهرمان، **ولايت فقيه ودمكراسى**، تهران، سازمان تبليغات إسلامى، 1373 هـ.ش.

3 ـ بخشايشى اردستاني، أحمد، **سياست خارجي جمهوري إسلامى**، تهران، آواى نور، 1375 هـ.ش.

4 ـ بهشتى سيد محمد، **حكومت در إسلام**، انتشارات سروش، 1348 هـ.ش.

5 ـ حسيني سيد حميد، **كتاب شناسى انديشه سياسي**، انتشارات وزارت خارجة، تهران 1371 هـ.ش.

6 ـ سحابى عزت الله، **مجلس بررسي نهايي قانون أساسي جمهوري إسلامي إيران**.

7 ـ شريعتي محمد صادق، **مجمع تشخيص مصلحت نظام**، بوستان كتاب، 1380 هـ.ش.

8 ـ شعباني قاسم، **حقوق أساسي وساختار حكومت جمهوري إسلامي إيران**، اطلاعات، طهران، 1994.

9 ـ عميد زنجاني عباس علي، **فقه سياسي**، أمير كبير، تهران 1373هـ.ش، ج1.

10 ـ عنايت حميد، **انديشه هاى سياسي إسلام معاصر**، شركت سهامى خوارزمي، تهران 1341 هـ.ش.

11 ـ فارسى جلال الدين، **انقلاب تكاملى إسلام**، انتشارات آسيا، تهران 1349 هـ.ش.

12 ـ قادري حاتم، **انديشه هاي سياسي إسلام وإيران**، انتشارات سمت، تهران 1378 هـ.ش.

13 ـ مدني جلال الدين، **حقوق أساسي جمهوري إسلامي إيران**: قوة مقننه، شوراى نگهبا، انتشارات سروش، تهران، 1372/ 1993.

14 ـ هاشمي محمد، **حقوق أساسي جمهوري إسلامي إيران**، حاكميت ونهادهاى سياسي، تهران، 1372/ 1993.

المراجع الإنكليزية

1 - A. touraine, ***The Mag Movement***, Random House, N.Y., 1971.

2 - A. Downs, ***autonomic theory of Democracy***, N.Y., Harper Brothers 1975.

3 - Anderson A.D, ***the Structure of The Ottman dynasty***, oxford 1956.

4 - Amir Ahmadi Hooshang, ***Revolution and Economic: Iranian Experience***, New York.

5 - B. Barry, ***Economic and Democracy***, the University of Chicago, Bers 1978.

6 - Chehabi, Houchang, ***Religion and Politics in Iran***, Journal of the American of art science, vol 120. no. 3, 1991.

7 - Heildborn, ***Manuel de Droit Public Adminstration Empire Ottman***, Vienne, 1909.

8 - Horrany, Albert, ***the ottman Back ground***, Op. cit.

9 - L. A. coser (ed), ***political Sociology***, Harper Row, NY 1975.

10 - Lewis, B, ***the Midle East and the west***, Harper Torck, book, New York 1966.

11 - Locke, Hume, Rousseau, ***Social Contracts***, London, Oxford University Press, 1970.

12 - R. Aron, ***social structure and the naling clas*** (Tran, Rxheard) London penguin books vol 2, 1969.

13 - Rycaut, Paul, ***The History Of The Present State Of The Ottman Empire***, 6th edition, London, 1986.

14 - Setor, Watson R.W - Disraeli, ***Gladstone and the Eastern Question***, 1935, London, penguin book.

15 - S.F Nadle, ***The Foundations Of Social Anthropology***, London, Cohen, West 1953.

16 - V. pareto, ***Treatise on General Sociology***, Tran, by Derrick Margin, N: Dover, 1963.